

LA SABIDURÍA DE LOS MEDIEVALES

La filosofía cristiana de San Pablo a Guillermo de Ockham

BIBLIOTECA HOMO LEGENS

Stefano Fontana

LA SABIDURÍA DE LOS MEDIEVALES

La filosofía cristiana de san Pablo a Guillermo de Occam

Traducción
Elena Faccia Serrano


Colección
ATENAS

BIBLIOTHECA HOMOLEGENS

Calle Nicasio Gallego, 9
28010 Madrid
91 005 35 54
www.homolegens.com

Título original: *La sapienza dei medievali* (2018)

Traducción: Elena Faccia Serrano
ISBN: 978-84-18162-77-0
Maquetación: Blanca Beltrán Esteban
Diseño de cubierta: Álex H. Poles
Imagen de portada: Elio Pallard en Wikipedia ©



ÍNDICE

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Cuando alguien escribe un libro no lo escribe para un círculo de lectores definido y restringido. Lo escribe para "los lectores", para todos ellos, para cada uno de ellos. Mi libro nació en Italia pero, desde el principio, estaba destinado a lectores que no fueran solo italianos. Por esta razón estoy contento de que salga publicado en España, para los lectores españoles, también son ellos "lectores" como lo son los italianos. Y si además tenemos en cuenta lo que significaron la Edad Media y la filosofía medieval en Italia y en España, y lo mucho que estas tradiciones tienen en común –es decir, la Civilización cristiana–, es evidente que la traducción española ya era potencialmente necesaria en el momento de escribir este libro. Un requisito implícito que ahora la Editorial Homo Legens ha cumplido en el acto.

El título *La sabiduría de los medievales* nos dice cuál es el contenido del libro, pero es el subtítulo el que aclara el punto de vista y el criterio con el que se trata dicho contenido: *La filosofía cristiana de san Pablo a Guillermo de Occam* . El punto de vista es, por tanto, "la filosofía cristiana". Entre la edición italiana y esta edición española he publicado en Italia (Edizioni Fede & Cultura, Verona 2021) un libro precisamente con este título, pero su núcleo originario es este que presento aquí en la edición española. De hecho, el lector encontrará en la *Introducción* una exposición bastante articulada del concepto de filosofía cristiana, una noción de la que no podemos deshacernos porque ha expresado históricamente y expresa teoréticamente la relación correcta entre la fe católica y la razón.

Esto no significa que los lectores de este libro tengan que ser católicos, puesto que la característica de la filosofía cristiana es que la religión católica no le exige a la filosofía que se transforme en religión, sino que la empuja a ser filosofía hasta el fondo. Hasta los confines del misterio. Efectivamente, solo una filosofía llevada hasta sus extremos confines puede reflexionar co-

rrectamente sobre el misterio, mientras que una filosofía positivista, prisionera de meros hechos empíricos, no es capaz de postular la existencia del misterio. Por consiguiente, la religión católica no "bautiza" desde fuera la filosofía convirtiéndola en extrínsecamente católica, no le da una pincelada de catolicidad, sino que más bien la llama plenamente a su misma verdad filosófica, exigiéndole ser hasta el fondo lo que es y ayudándola a serlo. Por esto, el libro es para todos y no solo para los católicos, puesto que expresa la filosofía solo por lo que esta debe ser.

El adjetivo "cristiana" en la expresión "filosofía cristiana" no es un añadido exterior y accidental, sino que configura la esencia misma de la filosofía, en el sentido que equivale a la expresión "filosofía verdadera". Esto nos dice que la filosofía, para ser realmente filosofía y no religión, debe gozar de una relación esencial con la revelación cristiana sin temer por ello convertirse en otra cosa distinta de lo que es, sino como garantía de poder ser plenamente sí misma sin caer presa de ideologías o intereses partidistas o religiones integristas. No se conculca la libertad de la filosofía, sino que se garantiza por su relación esencial con la religión cristiana (es más, católica), de la que no puede prescindir. Esto significa que la fe católica también es capaz de producir filosofía, no directamente dado que Cristo no es Sócrates, sino indirectamente, proporcionando a la razón filosófica contenidos filosóficos transmitidos por vía religiosa y que la filosofía deberá luego hacer suyos, ahondando en ellos con la razón. El concepto de creación de la nada, fruto de la Revelación, necesita el análisis en profundidad del acto de ser, llevado a cabo por santo Tomás. Por esto, el adjetivo "cristiana" no contradice el sustantivo "filosofía". Es verdad que en teoría la filosofía puede encontrar muchas verdades solo con sus fuerzas, pero de manera incierta y, en cualquier caso, no son las verdades últimas. Es verdad que Aristóteles no era cristiano y que los cristianos lo veían con sospecha debido a su paganismo; pero también lo es que Aristóteles entra en la Edad Media cris-

tiana de un modo y sale de otro, puesto que santo Tomás no es solo aristotélico, sino que además es quien, a la luz de la fe católica, transformó el aristotelismo, como hizo con otras tradiciones del pensamiento, en una filosofía radicalmente nueva, es decir, en la filosofía cristiana. Y santo Tomás, como nos recuerda Gilson, no empezó por Aristóteles (es decir, la filosofía) para llegar a las Escrituras (es decir, la fe revelada), sino que hizo el recorrido inverso: se preguntó qué podía saber de aquello en lo que creía. Por eso la filosofía cristiana no es una pincelada de Aristóteles u otros. Esta prioridad de la fe sobre la razón, que en realidad consiste en una potenciación de la razón y no su reducción, motiva la filosofía cristiana y es la base del verdadero significado del adjetivo "cristiana" en esa expresión.

Cuanto he dicho hasta ahora explica también otra cosa curiosa de este libro. En el subtítulo se empieza por san Pablo, que no era filósofo, y se llega a Guillermo de Occam, que destruyó la filosofía cristiana. Nunca he visto libros de historia de la filosofía medieval que iniciaran el periodo analizado no con un filósofo, sino con un apóstol, creyente y teólogo. No obstante, desde la perspectiva de la filosofía cristiana esto es incluso obvio. La Revelación cristiana, de la que san Pablo fue el gran intérprete, junto al Prólogo de san Juan, para comprenderla en su relación con la razón humana, tiene unos requisitos filosóficos importantes que tienen que ser satisfechos por una filosofía que quiera ser ella misma hasta el fondo.

Espero y deseo que la edición española de este libro pueda ayudar a la cultura hodierna a retomar la relación justa entre razón y fe (católica).

Stefano Fontana

INTRODUCCIÓN

La Edad Media. Es decir, la filosofía cristiana

El saber de los medievales se materializa en la filosofía cristiana. La filosofía de la Edad Media es filosofía cristiana, no en el sentido de que toda la filosofía de esta época puede ser considerada o debe ser considerada tal, ni porque todos los filósofos medievales la han expresado de la misma manera y con la misma conveniencia, sino en el sentido de que nace en la Edad Media y en ella se estructura con características fundamentales, válidas también a continuación y para siempre. En la Edad Media nace la filosofía cristiana, que asume el carácter indeleble del mundo clásico. No se trata de dilatar artificialmente la filosofía medieval y, especialmente, la filosofía escolástica abstrayéndola de su contexto histórico; sin embargo, es lícito observar que en ese contexto histórico se plantearon líneas de pensamiento que lo trascienden.

Antes era imposible una filosofía cristiana y, más tarde, esta se verá comprometida. Antes era imposible porque los hombres no habían hecho experiencia de una religión en la que Dios dice de sí mismo ser la Verdad, que haya asumido la razón humana haciéndose hombre y que vuelva al final para recapitular en sí mismo todas las cosas sin que se pierda nada de lo que es verdad y bueno. Las religiones precristianas eran o religiones civiles, útiles a la organización política del Estado, o religiones mistéricas, cuyo fin era la satisfacción sentimental o exorcizar el miedo. Ambos tipos eran, además, «religiones del mito»: es decir, con un fondo irracional. Se pensaba que el mundo estaba gobernado por fuerzas oscuras, por dinámicas subterráneas, por las luchas violentas, caprichosas y vengativas entre los dioses. Había competición entre ellos y, por tanto, contradicciones, porque lo que uno amaba, el otro lo odiaba. En el mundo prevalecían el arbitrio y la irracionalidad, y las religiones del mito servían para tranquilizar a los hombres que,

con los ritos religiosos, esperaban granjearse el apoyo de los dioses, substrayendo el mundo a sus enemigos. En este contexto, entre la religión y la razón no podía haber más que contraposición. La filosofía, de hecho, tiene como fin un principio primero que vale como fundamento de todo y que, por tanto, debe explicarlo. La religión del mito, en cambio, abandona al mundo en manos del arbitrio de lo desconocido y lo irracional.

La filosofía, empezando por su nacimiento en Grecia, recorre un camino distinto de la religión griega, tanto olímpica como mistérica. Un ejemplo pertinente es el de Sócrates en el diálogo platónico *Eutifrón* . Sócrates aborda este punto cuando le pregunta a Eutifrón si una acción santa es santa porque les gusta a los dioses, o porque el hecho de que les guste a los dioses hace que sea santa. En el primer caso, los dioses son arbitrarios: aman u odian algunas de nuestras acciones sin razón; en el segundo, actúan según verdad y su voluntad no es arbitraria.

Como la filosofía griega, también la religión judía, aunque con modalidades distintas, se separó de las religiones del mito de Palestina de su tiempo y se encaminó hacia el Dios Único y Verdadero, que libera a los hombres de los ídolos. En el cristianismo convergen el filón de la filosofía griega y el de la religión judía. Fue entonces cuando se hizo posible el nacimiento de una filosofía cristiana, es decir, un «filosofar en la fe», dado que la fe religiosa no expresaba la arbitrariedad de los mitos, sino que hacía referencia al Verbo de Dios encarnado, al Logos por medio del cual y en función del cual todas las cosas habían sido creadas. El Prólogo del evangelio de san Juan es la carta magna de la filosofía cristiana.

Por tanto, una filosofía cristiana no era posible antes del Medioevo, y después de este se pusieron serios obstáculos a su realización. El motivo: en la edad moderna la razón abandonó la fe. Esto acaeció por muchas vías. En resumen, se puede decir que la razón salió de la fe, sea desesperándose en sí misma, sea, al contrario, envaneciéndose de su propio poder. El nominalis-

mo, por un lado, y el racionalismo, por el otro, rompieron la relación equilibrada entre razón y fe, sacaron a la razón de la fe impidiendo y combatiendo, entonces, una filosofía cristiana como «filosofar en la fe».

Hemos visto por qué la filosofía cristiana solo pudo nacer en la Edad Media. Ahora podemos ver en qué consiste. Hagamos referencia, aquí, a un gran debate que se desarrolló en los años 30 del siglo pasado, especialmente en Francia, pero sin limitarnos al mismo, dado que el problema de la filosofía cristiana también se afrontó y desarrolló posteriormente, y sigue siendo actual.

Ante todo, la tentación sería decir que la filosofía cristiana es la filosofía elaborada por los filósofos cristianos. En parte es así, dado que no se puede filosofar en la fe sin tener presente el horizonte mismo de la fe; por tanto, sin ser de fe cristiana. Sin embargo, se debe constatar que han existido muchos filósofos cristianos que han producido una filosofía que no solo no era conforme al cristianismo, sino que incluso era contraria al mismo. Un ejemplo: Descartes era católico, pero el planteamiento de su filosofía, alimentado por el racionalismo, ha dado frutos negativos desde el punto de vista de la filosofía cristiana. Por consiguiente, que el filósofo sea creyente es una condición necesaria, pero no suficiente. También en filosofía vale el dicho de que el camino del error está empedrado con buenas intenciones. Por otro lado, la fe tiene dos aspectos: uno subjetivo, que es el acto de fe, y uno objetivo, es decir, las verdades creídas en cuanto reveladas. Una filosofía cristiana, para ser tal, debe ser conforme al acto subjetivo de la fe, pero también a los contenidos que se creen. Decir que la filosofía cristiana es la filosofía de los filósofos que son cristianos quiere decir tener en cuenta solo el primer aspecto. Quién se considera filósofo cristiano desde un punto de vista subjetivo puede no serlo desde uno objetivo.

También se podría considerar la filosofía cristiana mera-

mente como la filosofía verdadera, en el mismo sentido en que una ecuación matemática es cristiana en cuanto es verdad, y la eventual fe personal del matemático no añade ninguna verdad ulterior. La razón es capaz de conocer con toda evidencia, o a través de interferencias, algunas verdades que se llaman, precisamente, de razón. No necesitan estar bautizadas por la fe para ser verdaderas. La fe las acoge como verdaderas y respeta su criterio específico de verdad. En este sentido, la filosofía cristiana sería la filosofía natural, y también los filósofos precristianos o no cristianos podrían hacer filosofía naturalmente cristiana. También esto es en parte verdad, dado que al ser Cristo la Verdad y al tener la verdad una unidad analógica suya, todo lo que es verdadero es también cristiano. Sin embargo, si así fuera, la Revelación no habría aportado ninguna iluminación a la razón natural. Respecto a una filosofía natural, la Revelación sería indiferente e irrelevante. Esto choca con lo que afirma la religión cristiana, según la cual: a) la razón está debilitada por el pecado original y necesita de la Revelación y la gracia; b) Dios se ha encarnado en Cristo y, al hacerlo, ha elevado y purificado a todo el hombre, también en sus dimensiones naturales. La filosofía cristiana tiene en cuenta todo esto y, por lo tanto, no puede ser identificada solo con una filosofía natural. Cada verdad es *naturaliter christiana* , pero también tiene necesidad de ser sostenida y purificada por la fe y la gracia. La filosofía cristiana es la filosofía que acepta todo esto como esencial y no solo como útil.

¿Qué es, entonces, realmente la filosofía cristiana? Es el «filosofar de la fe». Es hacer filosofía teniendo en cuenta el horizonte de la Revelación cristiana a nivel de la verdad, y de la vida de gracia en el plano de la caridad, no como elementos accesorios, sino como esenciales para la filosofía.

La Revelación cristiana ha proporcionado a la filosofía algunas ideas filosóficas que han pasado a la filosofía por vía no filosófica. Este servicio de aclaración que la doctrina de la fe ha

ejercido respecto a la razón natural atañe, en primer lugar, a verdades que la razón no había conseguido conocer y que, tal vez, nunca habría conocido si se hubiera basado solo en sus fuerzas aun teniendo, a título de derecho, la capacidad. La Revelación no concierne solo a las verdades sobrenaturales, sino también a verdades naturales que Dios ha querido revelarnos igualmente por nuestro bien. Concierne, en segundo lugar, a verdades que la razón había ya conocido por sí sola, pero que la fe le ha permitido ahondar. Concierne, en último lugar, a verdades que la razón había conocido, pero a las que no ha sido capaz de permanecer fiel y que ha abandonado o tergiversado en el tiempo. Resumiendo: la fe permite a la razón conocer, profundizar y permanecer fiel a verdades filosóficas, y esto sin sustituirse a la razón ni pidiéndole que se convierta en fe. La idea de creación de la nada, por ejemplo, pertenece a la primera categoría: la filosofía griega no la había conocido. La ley moral y las virtudes son un ejemplo de la segunda categoría: los filósofos griegos las habían estudiado, pero la perspectiva de las bienaventuranzas evangélicas les confiere dimensiones insospechadas. La idea de la existencia de un derecho natural es un ejemplo de la tercera categoría: la Iglesia lo defiende y lo recuerda a la humanidad cuando esta lo olvida o lo tergiversa. La idea del valor de la persona es un ejemplo que incluye las tres categorías: la idea de persona se descubre en profundidad en el contexto de la fe cristiana y la Iglesia la defiende y la recuerda a los hombres cuando estos se olvidan de ella. La filosofía cristiana es la filosofía que «en la fe» utiliza estas y otras ideas filosóficas, y sobre todo metafísicas, que la Revelación lleva consigo.

Podemos expresar este concepto con las palabras de Augusto Del Noce: «La fe cristiana presupone una metafísica y la razón no debe salir de la fe para desarrollarla». Cuando lo hace, se trasforma en positivismo, es decir, renuncia a sí misma. La dogmática cristiana incluye una visión de la realidad y, por ende, contiene y presupone ideas filosóficas. No las desarrolla filosóficamente sola, sino que hace que sea la filosofía la que las

desarrolle. Sin embargo, si la razón filosófica lo hace separándose de la perspectiva de la fe y pretendiendo una propia independencia, acaba por no conseguirlo. La fe no le pide a la filosofía que sea menos filosófica y la provoca para que se exprese plenamente, ayudándola a serlo de manera total y hasta el fondo. Pero no se debe considerar que la filosofía es independiente de la fe si quiere llevar a cabo plenamente esta tarea filosófica. Se necesita la ayuda constante de la fe para que así nutra la razón filosófica, la lleve hacia adelante y hacia arriba, la apoye cuando esté en dificultad y pierda la confianza en sí misma. Y que también la reprenda cuando se equivoque, para volver a llevarla por la recta vía.

Obsérvese que la verdadera autonomía de la filosofía y la dependencia de la fe cristiana van juntas. Si la filosofía pretende la absolutidad, acaba por ser esclava de intereses que no son auténticamente filosóficos. Al haber renunciado a Dios cae víctima de los dioses. Si la fe pretende dictar las reglas de la filosofía no respetando su legítima autonomía, acaba convirtiéndose en ideología. La fe no debe someter a la filosofía, sino que la debe valorizar como filosofía; y esta es verdaderamente valorizada cuando se pone en la perspectiva de la fe. Esto puede parecer paradójico a cualquier pensamiento que entienda la autonomía de la filosofía como independencia de la razón, pero es perfectamente correcto en la visión cristiana del filosofar en la fe.

Esta relación, aquí examinada como relación entre filosofía y fe, concierne de manera más amplia a la relación entre lo natural y lo sobrenatural. Por tanto, si se corrompe la visión correcta de la filosofía cristiana, el resultado son daños en todos los ámbitos de la relación entre la Iglesia y el mundo, entre la religión y la vida social y política, entre la evangelización y la promoción humana. Tomemos, por ejemplo, el tema de la laicidad de la política respecto a la religión cristiana, muy similar a la supuesta laicidad de la filosofía respecto a la fe. Si dicha laici-

dad se comprende como independencia de la religión, entonces se convierte en una fe religiosa nueva y absoluta de tipo laico. Si en cambio se comprende «en la fe», gozará de verdadera autonomía, dado que la religión cristiana no sustituye a la política, sino que le pide que sea ella misma hasta al fondo, como hace respecto a la razón. Por consiguiente, la potenciación de la política y el papel público de la religión cristiana están vinculados. La religión cristiana, al situarse como religión verdadera, ilumina la razón política y le pide que, a su vez, sea verdadera.

Para comprender a fondo la filosofía cristiana hay que hacer referencia a la doctrina del pecado original. Este comporta que la naturaleza no solo necesite lo sobrenatural para salvarse, sino que sin él no consiga ni tan siquiera llevar a cabo sus fines naturales. La filosofía, por tanto, necesita la fe no solo para dar lugar a la teología, sino también para ser, simplemente, filosofía. A menos que pensemos en una naturaleza «pura» capaz de subsistir en cuanto tal, también sin el nivel sobrenatural. Sin embargo, sabemos que esta es la pretensión del racionalismo, pero no de la razón ni de la fe.

De todo esto hay una evidencia histórica. Étienne Gilson ha mostrado que la filosofía cristiana ha sido realizada a nivel histórico y que, por tanto, es posible. Esto sucedió en la filosofía cristiana de la Edad Media y, especialmente, en la obra de santo Tomás de Aquino. Aquí, la perspectiva de la fe cristiana ha asumido los resultados de la razón natural, los ha purificado a la luz de las verdades reveladas y ha construido una filosofía nueva, fruto de esta purificación. Santo Tomás no ha sido solo un intérprete de Aristóteles, ni se ha limitado a unificar las filosofías de Aristóteles, Platón, el Pseudo Dionisio y los árabes, sino que ha dado vida a una filosofía original, fruto de la purificación de la razón y enriquecida por la fe. Esta no se ha añadido a la razón, sino que la ha estimulado a ser aún más ella misma. La filosofía de santo Tomás no es menos filosófica por el hecho de haberse desarrollado «en la fe» y «por la fe».

Hasta ahora hemos hablado de filosofía cristiana en general. Sin embargo, debemos precisar que el concepto de filosofía cristiana no puede existir en el protestantismo. La Reforma luterana está en el origen de los dos procesos de la modernidad que han sacado a la razón de la fe: el nominalismo y el racionalismo.

Desde el punto de vista de la historiografía de la filosofía medieval, la categoría de filosofía cristiana es esencial. Muchos han negado la existencia de una filosofía en la Edad Media, período durante el cual no habría sido independiente de la teología. En el origen de estas posturas está el rechazo al concepto mismo de filosofía cristiana. Para el racionalismo moderno, por ejemplo, la Edad Media ha sido un periodo no filosófico, por lo que era obligatorio saltarlo y conectarse directamente con la filosofía clásica.

En el contexto de los filósofos medievales, a menudo se establece una jerarquía en relación, precisamente, de la autonomía de la filosofía respecto de la teología. El averroísmo es apreciado en cuanto ejemplo de una filosofía independiente, olvidando, sin embargo, que es también heterodoxo, algo insignificante solo si se abandona el concepto de filosofía cristiana. San Buenaventura da Bagnoregio ha sido considerado teólogo y no filósofo puesto que hace depender claramente la filosofía de la teología. También muchos tomistas lo han despreciado en este sentido, y lo han considerado solo un místico-teólogo que ha doblegado la filosofía a las exigencias contemplativas de la orden franciscana. A menudo se le contrapone santo Tomás de Aquino, que en cambio habría garantizado especialmente la autonomía de la filosofía y, más claramente, su distinción de la teología, si bien es casi imposible negar que también santo Tomás filosofaba en la fe y que no puede, si no de manera culpable, ser aplastado por Sigerio y el averroísmo.

La tradición filosófica agustina, que transita por la Escuela franciscana y culmina en el pensamiento de san Buenaventura,

y la tradición filosófica aristotélica que culmina en santo Tomás de Aquino, dan a la filosofía cristiana dos acentos distintos. Para san Buenaventura, no hay un plano natural de la razón que no esté investido de luz divina. Para santo Tomás, la luz divina consiste en colocar plenamente la razón a su nivel natural y ayudarla a desarrollar luego su propia tarea a su propio nivel. En ambos casos, en el origen está Dios; pero para Buenaventura, su iluminación entra desde el inicio en el conocimiento natural humano que, por tanto, nunca es solo natural, mientras que para Tomás la sabiduría divina coloca a cada ser a su nivel natural y, a ese nivel, lo dota de todo lo necesario para actuar con independencia, teniendo en cuenta la situación corrompida después del pecado original.

Ha habido varias filosofías cristianas, pero todas dentro de la filosofía cristiana. Si no fuera así no quedaría más que el camino de la separación, que no solo es contrario a la ortodoxia católica en cuanto prepara concepciones teológicas heterodoxas, sino que es también contrario a la verdad de la filosofía misma. Sin la pretensión que solo en su relación con la fe la filosofía puede ser ella misma, la relación entre fe y razón sería siempre y únicamente extrínseca, accidental y no sustancial. Pero la encarnación del Verbo, su muerte y resurrección no pueden tener un carácter accidental. Entre san Buenaventura y santo Tomás de Aquino se podrán entonces ver diferencias en muchos puntos (aunque menos respecto a los puntos de encuentro) y, al mismo tiempo, su pertenencia común a una filosofía cristiana. Se podrá también afirmar que un filósofo como santo Tomás expresó de manera más madura y provechosa la filosofía cristiana, sin por ello negarla a otros. Se podrá decir que san Buenaventura, permaneciendo tradicionalmente fiel a Agustín contra las novedades aristotélicas, no es por ello incapaz de originalidad filosófica y que santo Tomás, mostrando las virtualidades positivas de Aristóteles, no es por esto solo un neoaristotélico, sino que ambos son expresión de la filosofía cristiana.

La filosofía cristiana no podrá nunca no ser realista como método y no podrá no partir de la metafísica como forma principal de saber. Es la propia fe la que exige el realismo, y no solo por motivos filosóficos, dado que tanto la naturaleza como lo sobrenatural, si no se comprenden de manera realista, se evaporan. La vida nueva en Cristo tiene valor ontológico. La naturaleza es asumida y potenciada por la gracia a nivel ontológico, y la muerte y la resurrección de Cristo son hechos reales, en cuando han recreado realmente el universo después de la caída del pecado. El pecado mismo es un hecho ontológico, como la regeneración de la criatura del pecado a través de los sacramentos. La religión cristiana contiene dentro de sí una metafísica realista.

Las dificultades que nacieron con el pensamiento moderno derivan, precisamente, de la imposibilidad de partir de una metafísica realista. Y así sucede que, en la modernidad, o ha habido metafísicas idealistas (metafísicas del sujeto y no del objeto, o bien metafísicas del objeto como dentro del sujeto) como, por ejemplo, la de Hegel, o bien se ha renunciado a la metafísica entendiendo lo real como lo concreto, aunque de maneras distintas. De esta manera, sin embargo, se ha llegado a una visión del saber de tipo immanentista, o se ha renunciado a una visión del saber. Ambas posiciones privan al hombre del sentido del vivir. El extravío angustioso del hombre moderno, más allá del triunfalismo de fachada, deriva de su imposibilidad de llegar al sentido último, a Dios, tras haber abandonado tanto la metafísica como el realismo.

I. RAZÓN Y FE: DEL DESENCUENTRO AL ENCUENTRO

Al encontrarse con el pensamiento griego, la religión cristiana puso ante todo en evidencia las propias novedades y diferencias, por lo que entró en conflicto con él. Mientras el cristianismo se difundía con la predicación de los apóstoles y el ejemplo de los mártires, y nacían las primeras escuelas teológicas en Alejandría o Antioquía, parecía que entre las exigencias de la nueva religión -la fe- y la elaboración sistemática de las escuelas filosóficas griegas -la razón- no podía haber acuerdo alguno. Sin embargo, posteriormente, a lo largo de varias etapas, se llegó a un encuentro fecundo -que algunos, más tarde, consideraron «providencial»- entre cristianismo y filosofía griega y, por ende, entre las exigencias de la fe y las exigencias de la razón.

Los motivos de una oposición

La filosofía griega no había conocido el monoteísmo. Es verdad que en algún que otro filósofo se observa una especie de «monoteísmo exigencial», como por ejemplo en Anaxágoras o en Aristóteles; sin embargo, para estos como para todos los demás filósofos griegos, hablamos no de un Dios, sino de «lo divino», es decir, de una esfera de múltiples realidades divinas. Por ejemplo: para Platón son realidades divinas el Demiurgo, las Ideas y el alma del hombre. La Revelación cristiana, en cambio, habla de un único Dios.

Dicha unicidad es el fundamento de la *infinidad* de Dios y, por ende, de su *trascendencia* . Si hubiera una multiplicidad de dioses, estos se limitarían entre ellos dado que pensar en dos o más infinitos es algo contradictorio. Solo se puede considerar adecuadamente como infinito un Dios único y, por tanto, como trascendente este mundo finito. Puede parecer que algunos fi-

lósofos griegos hayan puesto las bases para considerar la trascendencia. Basta con pensar, por ejemplo, en el *Nous* de Anaxágoras, totalmente distinto de todo el resto, del que estaba separado; o en la «segunda navegación» de Platón y el descubrimiento del mundo de las Ideas, como algo distinto respecto al mundo de las cosas sensibles. Sin embargo, nunca se trataba de una verdadera trascendencia, la relación estructural con el mundo finito continuaba y también los dioses formaban parte del cosmos.

La idea de una creación de la nada era desconocida para la filosofía griega. El Demiurgo no crea, sino que plasma el mundo; de hecho, actúa sobre la materia ya existente. El motor inmóvil de Aristóteles es solo causa eficiente, no es la causa radical que da el ser. Las cuatro causas aristotélicas son causas del devenir, no del ser. El libro del Génesis y los Evangelios, en cambio, hablan de la creación del mundo partiendo de la nada.

La filosofía griega era cosmocéntrica. Al inicio, los filósofos buscaban el *Arqué* , es decir, el principio del cosmos. La visión cosmocéntrica de los sistemas presocráticos es, de este modo, sacudida por el cambio puesto en marcha por los sofistas y por Sócrates. El hombre adquiere una nueva relevancia, pero no se emancipa totalmente del cosmos, en el que hay muchas cosas que son superiores al hombre, como los astros y las estrellas. El hombre no es el ente eminente del cosmos, no sobresale por encima de este. El cosmos está dotado de alma y de vida como el hombre. Con el cristianismo, en cambio, al hombre se le reconoce una dignidad inigualable. Dios se quiso encarnar en el hombre, no despreció la naturaleza humana, sino que la asumió, transfigurándola. Y lo hizo porque el hombre, como dice el Génesis, «ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios» y como tal ha sido puesto en la cima de la creación. Solo con el cristianismo nace el concepto de persona, es decir, del hombre en cuanto dotado de una dignidad eminente.

Haber puesto al mundo en un punto trascendente permitió

liberar al hombre de ser prisionero del cosmos. Solo a partir del momento en que la humanidad empezó a pensar en Dios en términos de absoluta trascendencia pudo luego ver su huella en el hombre, y comprender la inmensa dignidad de la persona humana. Antes, esta dignidad permanecía como ahogada, dado que el ser humano era una cosa más entre las cosas.

Los dioses de la filosofía griega no aman. Pueden ser objeto de amor -pensemos en el eros platónico como vía alógica de acceso al absoluto, o bien en el motor inmóvil de Aristóteles, objeto de deseo por parte de los motores de los cielos-, pero no aman. San Juan, en cambio, dice que *Deus caritas est* . Las divinidades griegas no podían amar dado que, según la mentalidad, ama quien está necesitado y desea quien está necesitado de algo. ¿Cómo pueden amar los dioses si no necesitan nada? Con el cristianismo se descubre el amor gratuito. Precisamente porque Dios nos ama desinteresadamente, también el hombre ha aprendido esta dimensión nueva del amor y la puede aplicar a sus semejantes. El hombre griego no había percibido la posibilidad de amar a todos, incluidos sus enemigos. Su amor se limitaba a los confines de la *polis* . Ahora el amor se convierte en el primer mandamiento y el hombre será juzgado por este. El amor (*caritas*) es una virtud teologal, es decir, viene de Dios y nos hace partícipes de la vida divina, una virtud que, dice san Pablo, nunca desaparecerá. En la patria celeste no se necesitarán ni la fe ni la esperanza (las otras dos virtudes teologales); quedará solo la caridad.

Este Dios-Amor ama a cada persona de manera individual, se ocupa del bien de cada uno. Es esta la providencia personal, concepto que el mundo griego desconocía. Hay alguna alusión a la providencia de Dios en Sócrates y hablan explícitamente de ella los estoicos. Sin embargo, en la providencia cristiana hay dos elementos que hacen de ella algo totalmente distinto. Lo primero de todo, es personal, ya que Dios conoce nuestras necesidades del mismo modo que ha contado el número de cabe-

llos que tenemos[1]. En segundo lugar, no anula ni reduce nuestra libertad, como sucedía en cambio con la providencia-hado de los estoicos.

La filosofía griega estaba caracterizada por el intelectualismo, es decir, por una confianza firme en la razón humana, y por la idea de que la realidad era transparente para dicha razón. La nueva religión no niega el valor de la razón, pero redimensiona su alcance, sometiéndola a la fe y quitándole la exclusividad de la salvación. Mientras que para el griego la razón era superior a la fe, para el cristiano la fe es superior a la razón, porque le permite conocer lo que la razón es incapaz de conocer, y con una mayor certeza. Mientras que para el griego la salvación acontecía a través del conocimiento, para el cristiano la salvación es una cuestión de fe y de vida que consiste en adherirse a Cristo, reconociendo en Él al Hijo de Dios, y haciendo su voluntad. No está dicho que los más sabios se salvarán; es más, a menudo en el Evangelio se lee lo contrario: he revelado estas cosas a los pequeños y no a los sabios; para merecer el reino de Dios hay que ser como niños; los publicanos y las prostitutas os precederán en el reino de los cielos; la viuda que ofrece su moneda en el templo vale más a los ojos de Dios que los escribas y los teólogos.

Según la antropología griega, el hombre tiene dos elementos: el cuerpo y el alma. El cristianismo habla también del espíritu (*Pneuma*). El espíritu es la dimensión de la persona que vive de la vida de Dios mismo. La persona ya no es solo naturaleza (cuerpo más alma entendida como principio vital del cuerpo), sino que también es, de alguna manera, sobrenaturaleza, está situada en una nueva dimensión del ser. Es el hombre nuevo respecto al hombre viejo, el vino nuevo que no puede estar en los odres viejos, la pieza de un manto nuevo que no se puede coser en el manto viejo.

Nihil sub sole novum [2] decía un antiguo refrán que resumía la concepción griega según la cual la historia es como un ciclo que

vuelve siempre al punto de partida: lo único que se hace es repetir lo idéntico, no hay nada que sea auténticamente nuevo. Ya sean los ciclos cósmicos o los de la metempsicosis, para el griego lo que sucede ya había sido y lo será de nuevo. La vida de la humanidad se desarrolla según los ritmos del propio cosmos, circulares y repetitivos.

En la religión cristiana, la venida de Cristo, su resurrección, su vuelta al final de los tiempos son los acontecimientos que han permitido una historia que ya no es cíclica, en la que el tiempo es el lugar de la salvación o la perdición, en la que la persona, mientras espera, no se queda sin obrar, sino que se prepara como una esposa espera la vuelta del esposo.

Los Hechos de los Apóstoles cuentan que cuando Pablo habló al Areópago de Atenas de la resurrección de los cuerpos, los presentes se fueron. La mentalidad griega había subestimado el cuerpo, al que presentaban como prisión del alma y cárcel de la que librarse (Platón), o como algo material sin valor (Diógenes). En el cristianismo, en cambio, se valoriza el cuerpo, templo del Espíritu Santo y destinado a la salvación. El cristianismo posee una antropología unitaria, no separa el alma del cuerpo, comprende la persona como un todo y, por consiguiente, también los cuerpos resucitarán.

Razón y fe en san Juan y san Pablo

La primera impresión podía ser la de una separación neta entre razón y fe, expresada con palabras bastante elocuentes por san Pablo en la Primera Epístola a los Corintios, en la que habla de la cruz que es escándalo para la razón, de la locura de Dios que es más sabio que la sabiduría de los hombres, de la predicación cristiana, que no se basa en argumentos de la razón, sino en la potencia de Dios, de los apóstoles que no hablan con sabiduría humana sino con la que enseña el Espíritu.

Por otro lado, sería impensable una contraposición entre razón y fe, precisamente porque la fe es una facultad humana que nos dio el propio Creador. Sería, por tanto, extraño que la apartáramos para poder adherirnos a la fe. De hecho, una síntesis imponente de razón y fe nos la da el Prólogo al Evangelio de san Juan: «En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba junto a Dios, y el Verbo era Dios. Él estaba en el principio junto a Dios. Por medio de él se hizo todo, y sin él no se hizo nada de cuanto se ha hecho. En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. Y la luz brilla en la tiniebla, y la tiniebla no lo recibió».

La palabra *Verbum* traduce en latín el original griego *Logos* . Jesucristo es el Logos, el *Arqué* que los filósofos griegos buscaban desde Tales de Mileto; es el Principio y el fundamento de todas las cosas, es la Verdad, la luz de la inteligencia y de la voluntad. *Arqué* y *Logos* son la Persona del Verbo Encarnado. El Verbo es la Sabiduría de Dios, a través de la cual todas las cosas han sido creadas. De su creación deriva la luz de la razón, de su Revelación la luz de la fe. El *Verbum* es el ser mismo («Antes de que Abrahán fuera, yo fui»), la Vida.

En el Prólogo de san Juan se habla del Verbo Encarnado y es precisamente en la Encarnación donde razón y fe se encuentran, como en Cristo se han encontrado la naturaleza humana y la naturaleza divina. A partir de ese momento, todo lo que es genuinamente humano (y, por tanto, también la razón) ha sido reconocido y elevado a una vida superior, la cual perfecciona -como dirá santo Tomás- y no elimina la naturaleza. Encarnándose en Jesús, Dios no le ha pedido a la naturaleza humana que desaparezca. Jesús ha sido hombre en todo, también en el uso de sus facultades racionales. Así la fe no le pide a la razón que se esconda o desaparezca. El cristianismo encuentra la filosofía mirando en sí mismo antes que fuera, mirando a Cristo en el cual coexisten la humanidad y la divinidad, la razón y la fe, la filosofía y la teología.

También san Pablo, que a primera vista parece tener las palabras más duras contra la sabiduría de los filósofos, en realidad no piensa en una contraposición entre fe y razón. Sus palabras de condena no atañen a la razón en sí, sino al saber soberbio que piensa que puede dar la salvación solo, haciendo así que la Encarnación y la Resurrección de Cristo sean vanas. Él no niega la verdadera sabiduría, la que busca a Dios. Prueba de ello son dos famosos pasajes de sus Epístolas, en las que confía a la razón la tarea de conocer los *preambula fidei* , es decir, las premisas racionales de la fe, y la ley moral natural.

El primero de estos pasajes es Rm 1, 19-22: «Porque lo que de Dios puede conocerse les resulta manifiesto, pues Dios mismo se lo manifestó. Pues lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son perceptibles para la inteligencia a partir de la creación del mundo, a través de sus obras; de modo que son inexcusables, pues, habiendo conocido a Dios, no lo glorificaron como Dios ni le dieron gracias; todo lo contrario, se ofuscaron en sus razonamientos, de tal modo que su corazón insensato quedó envuelto en tinieblas».

El hombre puede llegar a Dios también con la sola razón, remontándose desde los efectos a la causa, desde las cosas a su Creador. La existencia de Dios no es objeto de fe, porque todos los hombres, también quienes no han recibido la Revelación cristiana, pueden llegar a ella con la luz de la razón, por lo que quienes no lo hacen no tienen excusas.

El segundo de los pasajes es Rm 2, 14-15: «En efecto, cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las exigencias de la ley, ellos, aun sin tener ley, son para sí mismos ley. Esos tales muestran que tienen escrita en sus corazones la exigencia de la ley; contando con el testimonio de la conciencia y con sus razonamientos internos contrapuestos [...]».

Así como la fe completa la razón, la ley divina no anula la ley natural, es decir, los preceptos morales que el hombre, con la fuerza de su razón, puede conocer.

Sin embargo, ya antes se había construido un puente entre cultura judía y cultura griega, destinado a preparar, más tarde, el encuentro entre el cristianismo y el helenismo. Dos hechos son determinantes.

El primero es la traducción, alrededor del 250 a.C., de la Biblia en griego. En Alejandría existía una numerosa comunidad judía helenizada, que había asumido como lengua el griego, por lo que se hizo necesario proporcionar una versión de la Biblia en esta lengua. Dicha traducción, llamada «de los Setenta», atañe también al desarrollo de la filosofía y no solo al de la religión.

El segundo hecho es la producción filosófica de Filón (20 a.C. - 45 d.C.), judío de la comunidad de Alejandría, pero también conocedor de la lengua y filosofía griegas, especialmente la platónica. Este desarrolló una mediación entre la «filosofía mosaica», como él llamaba a la sabiduría bíblica, y el platonismo. En el *Fedón* , Platón había escrito que los hombres tenían que confiar en la balsa de la filosofía mientras no pudieran utilizar una nave más sólida, consistente en una revelación divina. Utilizando esta idea, Filón compara la balsa a la filosofía griega, y la nave a la religión mosaica, considerando la primera como la preparación a la segunda, y proporcionando el esquema conceptual de la filosofía «sierva» de la teología.

Convencido de la falta de contradicción entre ambas, Filón utiliza entonces la filosofía platónica. Ante todo, en su concepción de Dios, que en su opinión es totalmente trascendente. Dios es trascendente en el plano *ontológico* , es decir, pertenece a la dimensión del infinito respecto a lo finito; en el plano *gnoseológico* , por lo que su esencia no se puede conocer en absoluto; y, por último, en el plano *lingüístico* , porque de Él no se puede decir nada. Este último punto es la primera formulación

de la inefabilidad de Dios, un tema que interesará mucho a la filosofía medieval, también por la mediación del Pseudo Dionisio. Filón establece, así, que los atributos que los hombres asignan a Dios tienden a delimitar las diferencias más que las semejanzas. Además, subraya que el nombre más preciso con el que se puede designar a Dios es el de «Ser», haciendo referencia de manera explícita a un pasaje del Éxodo que tendrá una gran riqueza interpretativa. A Moisés, que le preguntaba quién era él, Jahvé le responde: «Yo soy el que soy». También san Agustín y, sobre todo, santo Tomás sostendrán que el nombre más adecuado para Dios es el de Ser.

En lo que respecta a la existencia de Dios, Filón considera que esta puede demostrarse con la razón a partir de las cosas creadas para remontarse a su Causa creadora. Dado que este esquema, que se basa en el principio aristotélico de causalidad, se repercutirá en toda la Edad Media, es bueno que reproduzcamos su formulación exacta.

> Las obras son siempre, de alguna manera, indicios de los artífices. ¿Quién, de hecho, ante las estatuas y los cuadros no ha pensado en el escultor o el pintor que los hizo? ¿Quién, viendo vestidos, barcos o casas, no piensa en el diseñador, el constructor de naves o el arquitecto? Y cuando uno entra en una ciudad bien planificada, en la que los asuntos civiles están bien organizados, ¿qué otra cosa podrá pensar si no es en que dicha ciudad está gobernada por buenas autoridades? Así, quien llega a la ciudad verdaderamente grande que es este cosmos, viendo los montes y las llanuras repletas de animales y plantas, las corrientes fluviales y los torrentes, las extensiones marinas, el clima templado, la regularidad del ciclo de las estaciones, el sol y la luna de los que dependen el día y la noche, las revoluciones y los movimientos de los otros planetas y de las estrellas fijas y de todo

> el cielo, ¿no deberá formarse, con verosimilitud e incluso con necesidad, la noción del Creador, Padre y también Señor? Efectivamente, ninguna de las obras de arte se produce por sí misma, y este cosmos implica arte y conocimiento sumos, de tal modo que debe ser producido por un artífice dotado de conocimiento y perfección absolutas. Es así como nos hemos formado la noción de la existencia de Dios.

Otro ámbito en el que Filón utiliza el pensamiento platónico es el de la creación. Según él, la materia no es eterna, como consideraba Platón, sino que es creada. Dios crea todas las cosas utilizando ideas primordiales, esquemas ideales fruto de su pensamiento. Se trata de ideas platónicas, pero radicalmente transformadas en su significado: ahora esas son los pensamientos de Dios, creadas a sí mismas, los paradigmas ideales con los que Dios crea las cosas de la nada.

Las ideas nacen de la actividad divina del pensar. Ahora bien, en algunos pasajes Filón distingue dicho *Logos* divino de Dios mismo. A este propósito utiliza expresiones que aluden al hecho de que este *Logos* pueda ser el «hijo primogénito del padre increado». En otros textos lo compara a la Sabiduría de la que habla la Biblia. Nace, por tanto, un primer esbozo de una teología del *Logos* , que la filosofía y la teología cristianas elaborarán identificando el Logos, el Verbo de Dios, su Sabiduría creadora y organizadora del mundo, con la segunda Persona de la Trinidad y con Jesucristo, el Verbo Encarnado.

Utilizando el conocimiento meditado de la sabiduría bíblica y el instrumento de la filosofía platónica, Filón puso las bases para un entendimiento entre religión y filosofía sobre temas fundamentales.

Herejías y dogmas en los primeros siglos cristianos

El *depositum fidei* , es decir, el conjunto de verdades objeto de fe por parte de la comunidad cristiana y que ella misma debe conservar inmutadas en el tiempo, tuvo desde el principio interpretaciones erróneas. Esto se conoce con el nombre de «herejía». Es un hereje quien, profesándose cristiano, enseña doctrinas contrarias a las de la religión cristiana. Por dogma se entiende, en cambio, una verdad de fe establecida y fijada de forma conceptual por parte del magisterio eclesiástico y que tiene carácter obligatorio para quien se define cristiano.

El *depositum fidei* se había transmitido de los apóstoles a los obispos y, por tanto, a las distintas comunidades cristianas. La Iglesia primitiva creía que Cristo era el Mesías, que Él era Dios, que se había encarnado y que había resucitado; creía en la vida eterna y en la justicia divina, en la providencia, en la resurrección de los muertos, en la Iglesia animada por el Espíritu; creía que Cristo volvería para «juzgar a vivos y muertos» y para instaurar definitivamente su Reino. Sin embargo, nada de todo esto había sido fijado en un documento dogmático. Estaban los Evangelios, es decir, el relato de la vida y la palabra de Jesús a la luz de la resurrección; estaba el denominado «Credo apostólico», es decir, el listado de las verdades de la fe que los catecúmenos pronunciaban cuando eran bautizados, pero no había una formulación detallada y definitiva de los dogmas. En los primeros siglos, también para responder a las herejías, la Iglesia realizó el inmenso programa de fijar los dogmas esenciales de la fe cristiana de manera autorizada y definitiva, con el fin de transmitirlos intactos a los cristianos de las épocas sucesivas.

Palabra, tradición y magisterio

La necesidad de establecer el contenido de la fe nace cuando alguien lo niega formalmente. La herejía precede la definición del dogma por parte de la Iglesia docente; no precede, en cam-

bio, el dogma en cuanto es contenido implícitamente en la Palabra de Dios. Efectivamente, el Magisterio eclesiástico, es decir, quienes (el papa y los obispos en comunión con él) han recibido de Cristo la tarea de conservar y enseñar correctamente su mensaje, está vinculado a la Palabra. Con la muerte del último apóstol, como nos ha enseñado el decreto *Lamentabili* del Santo Oficio en 1907, durante el pontificado de Pío X, la Revelación concluyó. La Iglesia no continúa la Revelación de Cristo, no puede añadir nada a lo que está contenido en la Escritura, sino que puede y debe solo explicitar, detallar y definir; y, normalmente, lo hace ante interpretaciones erradas que dividen a la comunidad cristiana sobre puntos relevantes de la fe, cuando hay quien siembra la duda o enseña el error. Los dogmas no tienen una evolución, ni pueden ser actualizados o adaptados. Pueden tener un desarrollo, pero coherente y homogéneo, llevado a cabo, como enseñará seguidamente san Vicente de Lerino (c. †450), dentro de «lo que se ha creído siempre, por doquier y por todos» (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*), y deben permanecer siempre igual en género de la doctrina, la doctrina misma, su significado y su contenido (*sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia*). La autoridad del obispo de Roma y de los otros obispos en el campo de la definición de la fe y la moral deriva directamente de las palabras del Evangelio: «*Euntes docete*» («Id y enseñad»); «Quien os escucha a vosotros, a mí me escucha». Los Hechos de los Apóstoles nos confirman que el primado de Pedro en el ámbito magisterial era muy vivo en la Iglesia de los orígenes. Es verdad que, seguidamente, hubo manifestaciones de intolerancia, sobre todo en las iglesias orientales, respecto al obispo de Roma, pero se puede afirmar que su papel de guía doctrinal se detalló cada vez más, sin solución de continuidad. También este se funda en la palabra del Evangelio: «Tú eres Pedro y sobre esta roca edificaré mi Iglesia». El papa tendrá un papel determinante en las controversias teológicas de los siglos III y IV.

Además de estar vinculado a la Palabra, el magisterio se inserta en el surco de la Tradición, es decir, de la transmisión viva de las enseñanzas de Jesús, que la Iglesia garantiza con su doctrina, su culto y su vida. Jesús ordenó a los apóstoles transmitir a todas las generaciones lo que Él había revelado para la salvación de todos. La transmisión se hizo oralmente y por escrito, y continúa a través de la sucesión apostólica de los obispos. A todo esto se le da el nombre de Tradición, que es, junto a la Escritura, una de las dos fuentes del depósito de la fe. El magisterio, en su tarea de interpretar auténticamente el *depositum fidei,* tiene en cuenta esta Tradición. Lo que, en los primeros siglos de cristianismo, se detallará dogmáticamente es la formulación correcta de lo que las comunidades cristianas siempre habían creído, al haberlo recibido de la tradición apostólica, a pesar de que no lo hubieran explicitado aún conceptualmente. El Magisterio está al servicio de esta Tradición apostólica, la confirma y la perpetúa en el tiempo, y tiene el deber de entregar a las comunidades cristianas sucesivas el *depositum fidei* con la misma integridad con que lo ha recibido.

La transmisión del Mensaje

Las primeras comunidades cristianas no tenían textos escritos. La Tradición viene antes que la Escritura. El cristiano considera que en la transmisión del mensaje de Jesús de modo auténtico la Iglesia goza de la asistencia especial del Espíritu Santo. Además del argumento de la fe y la autoridad, ¿qué nos dicen las ciencias? El primer Evangelio fue escrito por Marcos en Roma entre el 65 y el 70; más o menos de la misma época es la redacción del Evangelio de Lucas, médico y discípulo de Pablo, para las comunidades cristianas de Grecia y Asia menor. Este, en el prólogo, informa que no fue testigo ocular, sino que se había basado en lo que habían transmitido testigos oculares, es decir, los apóstoles, y «después de investigarlo todo diligente-

mente desde el principio».

Tenemos muchos indicios para considerar que la tradición oral ha sido transmitida de manera fiel a los evangelistas. Se sabe que Jesús, conforme a la tradición rabínica, formuló y enseñó de memoria los dichos a sus apóstoles, los cuales probablemente los habían recogido en apuntes escritos; los habían ya predicado en su viaje apostólico experimental en Galilea, empezando a relatar las parábolas y acciones de Jesús. Se sabe que después de Pentecostés, los dichos y los hechos de Jesús testimoniados por los apóstoles fueron organizados en colecciones de discursos, parábolas, episodios y en ciclos. Entre el año 30 y el 60 se hizo una amplia recogida en griego de los «dichos» de Jesús. Dicha transmisión oral se entregaba a las comunidades bajo el control de los apóstoles y, especialmente, de Pedro. Pablo, por ejemplo, hacia el 46-49 viajó a Jerusalén junto a Bernabé y Tito para consultar a los apóstoles, entre los que nombra explícitamente a Cefas (Pedro), para comparar con la fuente apostólica la corrección de las verdades de fe que estaban predicando. Indicios como este y otros confirman que Pedro y los apóstoles velaban sobre la transmisión de la fe; tras la muerte de Jesús, ellos eran considerados los «expertos» de lo que Él había enseñado y, por consiguiente, como tales se les consultaba. Los Hechos de los Apóstoles nos dicen que en Jerusalén los cristianos solían escuchar de manera asidua la enseñanza de los apóstoles, que no solo eran responsables de la comunidad de Jerusalén, sino que también tenían una tarea de control y supervisión sobre las otras comunidades. Cuando se tenía que deliberar si un pagano podía convertirse en cristiano, en última instancia decidía un concilio de los apóstoles con Pedro.

Para la predicación las comunidades cristianas estaban bien organizadas. Se constituyeron unos «maestros» (*didàskaloi*). Además, quienes guiaban las comunidades fundadas por san Pablo eran los obispos (*episcopoi* : inspectores), que coordinaban los distintos servicios y, por tanto, también el de los maestros,

garantizando la veracidad de su enseñanza. Por último, hay numerosas pruebas de que entre los años 45 y 67 el cristianismo ya tenía conciencia de poseer una tradición: en el Nuevo Testamento se repiten frecuentemente los términos «testigo» y «testimonio»; las cartas de Pablo hablan reiteradamente de una Tradición que se transmitía, que había que aferrar, retener, permaneciendo arraigados en ella. En las últimas cartas aparecen también los términos «conservar» y «custodiar».

Podemos también observar que los evangelistas pueden considerarse «informados»: Marcos era discípulo de Pablo; Lucas estuvo en contacto con los apóstoles; Mateo era uno de los Doce. Hay, además, una notable concordancia entre los tres evangelios sinópticos: 330 versículos son iguales; en los textos comunes, los tres concuerdan en todos los detalles y en todas las palabras griegas. El evangelio de Juan fue escrito más tarde, pero los estudiosos tienden a anticipar su redacción, llegando a la hipótesis de que hubo una primera redacción alrededor del año 66. Por tanto, los cuatro evangelistas son todos, o apóstoles, o del círculo de los apóstoles; estaban, por tanto, bien informados sobre Jesús y sobre la primera tradición cristiana de la época apostólica.

El Canon

El servicio del Magisterio es especialmente evidente en la fijación del Canon, los textos en los que la Iglesia atestigua que está incluida la Revelación de Dios. La palabra Canon (*Kanòn*) significa regla y norma, el criterio de la verdad. En esa época había varias versiones de los Evangelios y las Epístolas, de los Hechos y el Apocalipsis. Era necesario concretar cuáles había que considerar canónicos y cuales había que excluir como apócrifos. El Canon incluye 46 libros del Antiguo Testamento y 27 del Nuevo.

La Iglesia llevó a cabo este trabajo sobre todo a lo largo de

los siglos II, III y IV: se concretó el Canon, se convocaron los cuatro grandes concilios ecuménicos de la antigüedad (Nicea 325, Constantinopla 381, Éfeso 431, Calcedonia 451), se combatieron varias herejías y se estableció la doctrina.

1 Mt 10, 30: «Pues vosotros hasta los cabellos de la cabeza tenéis contados». [N.d.T.]

2 «Nada nuevo bajo el sol». [N.d.T.]

II. LA PATRÍSTICA O EL ENCUENTRO ENTRE FE Y FILOSOFÍA GRIEGA

En este esfuerzo, que implicó a los mejores espíritus del tiempo, la fe cristiana profundiza sus relaciones con la filosofía griega y, especialmente, la platónica. Esa podía ser, en algunos aspectos, peligrosa y, de hecho, algunas herejías fueron expresión del racionalismo griego; pero también podía ser una ayuda. Cuando la Iglesia tiene necesidad de detallar conceptualmente el dogma, a fin de distinguir la verdad del error y salvaguardar a los fieles en su derecho a no ser engañados, necesita una gramática conceptual. La filosofía griega era pagana y, por tanto, para el cristiano no era posible utilizarla; sin embargo, contenía verdades que eran meramente naturales, verdades que la razón había conocido por ella misma y que, como tales, podían ser utilizadas como gramática de la fe para aclarar conceptos teológicos que las herejías cuestionaban. Se inició, entonces, una relación compleja, a menudo tormentosa, pero muy productiva, entre fe cristiana y categorías filosóficas griegas, que tuvo resultados alternos en los distintos pensadores, pero cuyo resultado fue la gran construcción teológica de estos siglos, permitiendo precisar la doctrina cristiana. El símbolo (o compendio de la fe) nicenoconstantinopolitano (es decir, establecido en los concilios de Nicea y Constantinopla) aún se recita en la misa actualmente. Aquello en lo que creen los cristianos de hoy son las mismas verdades en las que creían los cristianos del 325 y, antes, los apóstoles y María.

Los Padres de la Iglesia son los teólogos y doctores cristianos de estos primeros siglos, que pusieron en marcha una reflexión sobre las verdades de la fe cristiana haciendo posible la definición de la doctrina. La patrística se puede dividir según varios criterios. Podemos hacer una primera distinción entre *patrística griega* y *patrística latina* . La primera atañe a los Padres orientales de cultura y lengua griegas, que fueron los que estuvieron implicados más directamente en la reflexión sobre los dogmas.

La mayoría de ellos se interesaron por las herejías y distintas corrientes teológicas y combatieron las distintas desviaciones de la ortodoxia alimentando directamente los grandes concilios ecuménicos. La patrística latina, en cambio, atañe a los Padres que actuaron en la parte occidental del Imperio y, especialmente, en África del Norte; tuvieron el mérito de dar vida a una tradición especulativa en lengua latina. También tuvieron que luchar contra las herejías y las tergiversaciones de la verdad -basta con pensar en la lucha de Ireneo contra la gnosis o la de Agustín contra Pelagio-, pero de manera menos convulsa y con menos contraposiciones y fragmentaciones. La cristiandad occidental permaneció más unida, también gracias a la presencia del Obispo de Roma.

Desde el punto de vista cronológico, la patrística se puede dividir en tres periodos:

Los Padres apostólicos : son los apóstoles, los discípulos directos de los apóstoles o del círculo de los primeros discípulos. Se caracterizan por pertenecer a una generación que «vio» a Jesús o que estuvo en estrecho contacto con quien había vivido con Él.

Los Padres apologetas : llevaron a cabo su obra desde mediados del siglo II a mediados del siglo III, es decir, en una época en la que el cristianismo aún era minoritario y no solo era perseguido, sino que sufría también los ataques de los literatos y pensadores paganos. Los Padres apologetas defienden (apología = defensa) el cristianismo de estos ataques y, al hacerlo, están obligados a ahondar su conocimiento con una reflexión sistemática. Su intención, sin embargo, sigue siendo aún prevalentemente *ad extra.*

Los Padres de la época áurea . Son los grandes Padres de la Iglesia que, en el siglo III, aunque también en el IV y sucesivos, contribuyeron de manera decisiva a la formulación de los dogmas cristianos. No están tan obligados a lidiar con los paganos, en declive, como con los cristianos herejes. La profundización

de las verdades cristianas es más directa y precisa porque las disputas teológicas son más sutiles, hasta el punto de que el uso de un término en lugar de otro puede ser causa de división de comunidades cristianas enteras.

En estos hechos hay que distinguir la aclaración de la doctrina cristiana por parte del Magisterio de la Iglesia y la actividad pensante de los distintos filósofos y teólogos. El trabajo de los Padres de la Iglesia proporcionó una contribución fundamental al Magisterio por la clarificación de la doctrina cristiana; a pesar de todo, no hay que confundir ambas cosas. De hecho, en cada uno de los pensadores podemos encontrar, junto a aclaraciones teológicas verdaderas, también errores. Por consiguiente, no hay que atribuir a los Padres de la Iglesia el papel de aclaración de la doctrina cristiana, que era tarea del Magisterio eclesiástico, expresada principalmente en los concilios.

Las herejías del siglo II

La gnosis

La gnosis no fue propiamente una herejía cristiana, ya que se trató, sobre todo, de una religión sincretista, es decir, que asumía elementos de distintas religiones y los fundía. Sin embargo, representaba un gran peligro para el cristianismo, porque asumía algunos de sus aspectos y los desvirtuaba. La gnosis está caracterizada por la idea de poder acceder a la salvación mediante un conocimiento (*gnosis*) para iniciados que, en lugar de situarse dentro de la fe y a su servicio, la englobaba en sí. Todos los tipos de *gnosis* , más o menos, consideraban que mediante una forma de conocimiento era posible unirse, ya desde este mundo, a la divinidad; que dicho conocimiento era para pocos y, por tanto, que la salvación no estaba destinada a todos; que en el mundo había dos principios, el del bien y el del mal, en lucha entre ellos; que la materia y todo lo que tiene que ver con ella era negativo y pecaminoso.

Los peligros que derivaban de todo ellos eran, para el cristianismo, muchos y graves. Ante todo, se consideraba el conocimiento superior a la fe, ya que solo él y no la fe daba la salvación. En segundo lugar, se consideraba la salvación como algo que era únicamente para los «iluminados»: algunos textos gnósticos hablan de una revelación que Jesús habría hecho a los apóstoles, pero que no se expresó en los evangelios y había sido transmitida de otras formas porque no estaba destinada a todos, solo a algunos; dado que Jesús es quien habría transmitido el conocimiento que salva, no se toma en consideración el valor salvífico de su pasión, muerte y resurrección.

Dado que la *gnosis* parte de un dualismo radical materia-espíritu, no admite la encarnación y, por ende, tiende al docetismo (de *dokein* , aparecer), según el cual Cristo habría asumido un cuerpo aparente y no real. Hay una neta contraposición entre Antiguo y Nuevo Testamento, mientras que el cristianismo habla de una relación de continuidad, en el sentido de que el Nuevo es el cumplimiento del Antiguo, del cual no rechaza nada, sino que más bien lo perfecciona. El mal está considerado algo que existe en la creación y en la materia, por lo que no es responsabilidad humana: hay, por tanto, una valoración negativa de la creación y una atenuación de la responsabilidad moral personal. Los sacramentos son sustituidos por ritos gnósticos cercanos a la magia. Es más, en la gnosis, más que de creación se debe hablar de emanación. De hecho, del ser supremo surgen varios «eones» o entidades divinas subordinadas en escala jerárquica; la liberación del alma del pecado es sustituida por la liberación del espíritu de la materia, entendiendo a menudo el espíritu en sentido psicológico. El dualismo radical empuja a muchos gnósticos a condenar todo lo que es material, incluso el matrimonio o la utilización del vino en las celebraciones eucarísticas. A una condena del sexo correspondía en algunos un libertinaje sexual, como sucedía para los *nicolaítas* , que usaban el abuso de los placeres sexuales para vencer la concupiscencia.

Los mayores exponentes de la gnosis fueron Isidoro, Saturnino, Basílides y Valentín.

Es útil recordar que Valentín diferenciaba a los hombres en tres tipos: los hombres materiales o *hylicos* (de *hyle* , materia), los hombres psíquicos (de *psiqué* , alma) y los espirituales (o pneumáticos, de *pneuma* , espíritu). Los primeros están irremediablemente perdidos, los espirituales se salvan desde el principio dado que son solo espíritu y los psíquicos pueden salvarse solo con ritos gnósticos.

La gnosis es también una mentalidad que se da continuamente en las distintas épocas históricas y está presente incluso hoy. Una vez puestos en marcha los medios gnósticos de salvación, la Ciudad de Dios ya se habría realizado en este mundo, por lo que todos los movimientos religiosos o políticos que prometen un paraíso en la tierra o una sociedad perfecta tienen una vena gnóstica. Dado que la gnosis desprecia a este mundo, fruto de la creación, ha influido sobre muchos movimientos milenaristas y revolucionarios que predican el rechazo de este mundo como incurable. Las dos tendencias -promesa de un paraíso en la tierra y desprecio del mundo real-, confluyen en muchos movimientos milenaristas y apocalípticos, de los que hemos tenido ejemplos en la historia, desde el anabaptismo hasta la Revolución francesa. Tiene origen gnóstico la idea de que el cristianismo debería ser depurado de sus aspectos míticos y reconducido a su núcleo racional y, por tanto, gnóstico. Podemos encontrar claramente esta idea en la Ilustración, en Hegel (1770-1831), con la idea de que la fe cristiana no sería más que el envoltorio mítico de un núcleo racional que coincide con el sistema idealista hegeliano, en Bultmann (1884-1976) o en Rahner (1904-1984). Para el gnóstico, la relación con lo divino sucede sin mediaciones; de ello depende el espontaneísmo, el espiritualismo y la intolerancia hacia las instituciones, muy presentes en Montano o en el protestantismo, el pauperismo de muchos movimientos medievales y demás. La negación

gnóstica de la naturaleza y el intento de plasmarla de nuevo están presentes hoy en día en la ideología de género o en los proyectos del transhumanismo.

Un aspecto importante son las características gnósticas de la Reforma protestante, que ha influido de manera determinante en todo el pensamiento de la modernidad. La condena de la naturaleza como irremediablemente corrupta, el rechazo de la mediación y, por tanto, de la estructura eclesiástica, del Magisterio, de la Virgen, la posibilidad de ser santos y pecadores al mismo tiempo, la nueva plasmación de la realidad a partir de la conciencia, la indiferencia hacia el Cristo de la historia en favor solo del Cristo de la fe, la desmitificación del cristianismo son solo algunos de los muchos elementos gnósticos del protestantismo.

Contra la gnosis maniquea combatieron san Ireneo y san Agustín; contra la gnosis cátara lucharon los dominicos con la santidad y la predicación, y los cruzados de Simón de Montfort con la espada; contra la gnosis del aristotelismo heterodoxo combatió santo Tomás de Aquino con la recta filosofía y la recta teología; contra la de los espirituales y Joaquín de Fiore combatió san Buenaventura; contra la gnosis modernista lucharon Pío X y el cardenal Merry del Val.

Marción y Montano

Marción de Sinope (85-160) contrapuso el Antiguo Testamento al Nuevo. El Dios del Antiguo Testamento es un Dios creador, señor despiadado y severo, mientras que el Dios del Nuevo es redentor y misericordioso. Admite dos divinidades, una positiva y la otra negativa, pero a diferencia de los gnósticos, las subordina la una a la otra: Cristo es superior al Dios de los judíos. Marción también sentía un gran desprecio por la materia. Y también se inclinó hacia el docetismo. Consideraba que solo san Pablo y el evangelio de Lucas eran fehacientes, y rechazó los otros escritos neotestamentarios porque estaban

demasiado contaminados por el espíritu judaico. La Iglesia de Marción se difundió en todo el Mediterráneo.

Sus ideas tuvieron muchos desarrollos a lo largo de la historia. La contraposición entre Antiguo y Nuevo Testamento y, por tanto, entre dos concepciones distintas de Dios, está presente en la exégesis bíblica de Ernst Bloch (1885-1977) y en muchas lecturas materialistas (es decir, guiadas por los principios del marxismo) de la Biblia, como también en la teología de la esperanza (Jürgen Moltmann (1926-) y de la liberación (Gustavo Gutiérrez (1928-).

Montano contraponía la institución y la profecía, los sacerdotes y los profetas. Creía que la Iglesia se había institucionalizado ahogando el espíritu y la tensión hacia la salvación. Por esto, sus seguidores practicaban un ascetismo exasperado: ayunos y penitencias, castidad absoluta también en el matrimonio, condena irremediable de quien comete pecados graves como la apostasía, el homicidio o el adulterio. A su Iglesia se adhirió también Tertuliano (c. 155-230), importante Padre de la Iglesia en Occidente.

Los montanos no consideraban que la Revelación hubiera llegado a su conclusión con el Nuevo Testamento, sino que creían que continuaba a través de ellos: con su predicación habrían tenido un papel en la distribución a los hombres de los dones salvíficos de la resurrección de Cristo.

Por una interpretación literal de un pasaje del Apocalipsis (20, 21), consideraban que Cristo volvería a la tierra para resucitar solo a los justos, con los que gobernaría durante mil años una época de paz y felicidad. Al final de dicho milenio, el diablo sería derrotado definitivamente y tendría lugar la segunda resurrección general, con los buenos y los malvados separados para la eternidad. Cuando, en el siglo III, se dio una lectura alegórica y espiritual de este pasaje del Apocalipsis, también el milenarismo se retiró; sin embargo, nunca desapareció y a menudo alentó en la historia el nacimiento de sectas religiosas con

grandes deseos de cambio social.

Las versiones de Marción y de Montano de la religión cristiana sufrían las influencias gnósticas. Lo vemos en la contraposición entre los dos Dioses del Antiguo y Nuevo Testamento, en el desprecio por la materia, en la idea de ser portadores de un conocimiento salvífico, en la espera de un inminente paraíso en la tierra, en la exaltación de carácter profético de un nuevo Milenio, en el que el espíritu triunfaría sin la institución.

Los Padres Apologetas

Los Padres apologetas están comprometidos con la defensa del cristianismo del ataque de los paganos, o de las posibles confusiones entre ese y las distintas propuestas religiosas de tipo agnóstico. Buscan detallar el cristianismo auténtico ante las distintas tergiversaciones que nacían en su ambiente cultural, y quieren defender (*apología*) las razones del cristianismo ante las críticas y las acusaciones de los paganos. A menudo, su pensamiento alcanza verdades elevadas, a pesar de que en algunos puntos aún presenta incertidumbres y lagunas. Ponen en marcha una teología cristiana con la intención de profundizar los contenidos de la fe mediante la razón. Los principales Padres apologetas son Justino, Taciano, Atenágoras y Teófilo de Antioquía.

Justino

Justino (100-162/168) plantea por primera vez, de manera estructurada, la cuestión de la relación entre la filosofía griega y la fe cristiana. Según él, los filósofos griegos no estaban fuera de la Revelación, dado que existe una revelación universal que precede, en el plano natural, a la revelación propiamente dicha. El Verbo ilumina a todos los hombres a nivel de la razón natural, fruto de la creación. Con la encarnación se cumple la Reve-

lación y el propio Verbo, que se había comunicado a todos los hombres en el plano natural, completa y realiza la obra de salvación. Las «semillas del Verbo» (*Semina Verbi*) estaban presentes también entre los judíos o los paganos, y, si se vivían siguiendo el dictamen de la recta razón, en un cierto sentido, se vivían según Cristo. Todo lo que se había dicho antes de Cristo que era bueno, verdadero y justo ya era cristiano, era un patrimonio que el acontecimiento de Cristo no ha negado, sino que ha completado y llevado a destinos más altos.

La reflexión de Justino es de gran relevancia, porque pone las bases firmes para un encuentro entre razón filosófica y fe religiosa, consideradas en continuidad jerárquica y no como contraposición, y abre el camino para que los pensadores cristianos se dirijan sin miedo a los filósofos griegos para recuperar todo lo que ellos han dicho de verdadero, y así utilizarlo dentro de la nueva visión de fe.

Taciano el Sirio

Taciano (120-180), en cambio, tiene una actitud opuesta y, precisamente por esto, menos proficua. Consideraba que podía demostrar que todas las ideas de la filosofía griega ya estaban contenidas en la Biblia y que, por tanto, los griegos no habían creado nada, ningún concepto filosófico relevante. Mientras Justino valora positivamente la filosofía helenística, Taciano la rechaza.

Taciano salió de la Iglesia y se unió a la gnosis de Valentín. Quienes querían acercarse a la filosofía griega recuperando su validez también para el cristianismo, no salían de la Iglesia. Lo hacía quien se oponía a la filosofía griega y a un uso correcto de la recta razón al servicio de la nueva fe. También esto es indicativo de que el camino justo era el trazado por Justino.

Atenágoras

Atenágoras de Alejandría (133-190) es más bien equilibrado, no desprecia ni exalta la filosofía griega y considera que, si la primera fuente de verdad para el cristiano es la Revelación, esto no quita que sea posible, e incluso deseable, adoptar la razón para interpretarla y aclararla hasta donde sea posible. Por ejemplo, es posible demostrar con la razón que el monoteísmo es más plausible que el politeísmo. También sostiene con argumentaciones racionales que la resurrección de los cuerpos no es imposible. La razón, como demuestran estos dos ejemplos, antes incluso de hablar de la fe en sus contenidos, puede proporcionar un servicio ulterior, es decir, hablar en favor de ella, demostrando cómo las verdades de la fe no son irracionales, sino razonables.

Ireneo de Lyon

Ireneo de Lyon (130-202) combatió las herejías de la época y, especialmente, las gnósticas. En su obra *Adversus haereses,* contrapone el saber de los gnósticos con el de la fe apostólica. No niega la legitimidad del uso de la razón, pero insiste en que el conocimiento no da la salvación, y que nos convertimos en cristianos para salvarnos, no para ser sabios. Por otra parte, nuestro saber está estructuralmente limitado y, por tanto, es incapaz de alcanzar las metas gnósticas. Ireneo se opone a la gnosis por otra cuestión: existe un solo Dios, que es el verdadero creador del mundo. Argumentando de manera racional, reduce a meras contradicciones las posiciones agnósticas sobre los varios eones o sobre los 365 cielos de Basílides y demuestra que la inteligencia y la razón son parte de la fe cristiana. Cree, además, que dicha inteligencia es capaz de ver en las obras al Creador y de mostrar la existencia de Dios.

De la polémica contra los gnósticos nacen, por tanto, los puntos fundamentales de la filosofía cristiana: el mundo ha sido creado por Dios; ha sido creado por bondad y la creación es buena; el hombre ha sido creado por Dios, es bueno pero tam-

bién imperfecto en cuanto creado (por lo tanto, no existe ninguna distinción entre categorías de hombres); todos tienen libre albedrío y, por tanto, son responsables (para la gnosis el bien y el mal son entidades cósmicas); el mal existe porque el mundo es imperfecto (mal ontológico) y, también, porque los hombres pecan (mal moral); el pecado ha reducido la libertad humana, pero no la ha destruido.

Ireneo lleva a cabo progresos notables en la comprensión de la relación entre las Personas de la Trinidad. No presenta al Hijo como funcional a la creación y habla de una igualdad ontológica perfecta entre Él y el Padre. Además, afirma con claridad que dicha igualdad ontológica atañe también al Espíritu Santo. Por primera vez tenemos una verdadera teología de la encarnación planteada en clave escatológica: Cristo se encarna para la salvación de todos los hombres, para recuperar todo lo que había caído debido al pecado de Adán. Cristo es «el nuevo Adán», que resumirá en sí todas las cosas. Contra el docetismo gnóstico, Ireneo sostiene que Cristo asumió la carne humana en todos los aspectos.

La Escuela de Alejandría: Clemente y Orígenes

Alejandría de Egipto era una ciudad de gran relevancia cultural, dado que en ella confluían la tradición grecohelenista, la religión judía y el cristianismo. La comunidad cristiana había expresado con Panteno una escuela de exégesis bíblica ya a finales del siglo II. Este fue maestro de **Clemente** (150-215), que expresó una teología ya muy madura, más allá de los simples intentos apologéticos. Escribió tres obras estrechamente vinculadas entre ellas: el *Protreptico* (Exhortación), con el que intentaba convencer a los griegos a convertirse al cristianismo; el *Paedagogus,* con el que indicaba a los griegos conversos las costumbres cristianas dirigidas a la salvación; los *Stromata* (Miscelánea), para instruir a los conversos acerca de las principales ver-

dades cristianas.

En el *Paedagogus* se opone a los gnósticos, afirmando que la salvación cristiana está dirigida a todos los hombres. Dios es el *Paedagogus* que amaestra a todos los hombres indistintamente. No existe un Dios del Antiguo Testamento que enseña con dureza y venganza, y un Dios del Nuevo que enseña con mansedumbre. Al contrario que Marción, sostiene que el Dios de los cristianos es uno solo.

En los *Stromata* expone los contenidos teológicos de la fe cristiana. La inteligencia es un don de Dios. Ciertamente, se puede dar excesiva importancia a la misma, pero, si se la mantiene en su lugar, es decir, subordinada a la Revelación, la inteligencia desarrolla la importante tarea de profundizar en ella y difundirla. Justino había hablado de las *Semillas del Verbo* , pero Clemente va más allá y afirma que, así como los judíos habían leído la Ley, los griegos habían tenido la filosofía; y del mismo modo que los primeros eran guiados por Dios directamente a través de la Ley y los profetas, estos eran guiados indirectamente a través de la luz de la razón. La filosofía griega había sido, por tanto, una larga preparación al cristianismo. Esta visión del carácter «providencial» del encuentro con la filosofía griega tiene especial importancia y, en nuestro tiempo, ha sido sostenida, por ejemplo, por Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, pues garantiza el contenido cognoscitivo-metafísico de la doctrina revelada, sustrayéndola de las formas de reduccionismo historicista o existencialista y psicologista. Clemente establece, por tanto, la relación entre filosofía y teología en la fórmula que, más adelante, quedará resumida en la expresión: *Philosophia ancilla theologiae* . Según Clemente, las artes liberales sirven a la filosofía, y esta está al servicio de la teología.

Orígenes (185-254) intenta llevar a cabo en el *De principiis* la primera exposición estructural de la teología cristiana, en la que alcanzará metas notables, aunque cometiendo también errores, que más adelante serán condenados.

Orígenes concibe a Dios como uno, simple, inefable y perfecto. El Hijo es coeterno con el Padre y, por ende, es Dios como Él. El Hijo es generado por efusión del Padre y, por consiguiente, de su misma sustancia. El Espíritu Santo participa de la comunión entre el Padre y el Hijo, aspecto que Orígenes pone en evidencia respecto al pasado. Y, sin embargo, no afirma una verdadera igualdad ontológica entre las personas: el Hijo es un intermediario entre Dios y el mundo y, por tanto, es considerado como «un Dios» al que podrán seguir otros dioses. Aquí vemos, claramente, la influencia del emanacionismo neoplatónico.

En cristología, Orígenes ratifica que Dios se ha encarnado realmente en Jesús por lo que sostiene la doble naturaleza de Cristo: Dios y hombre. Es uno de los primeros en designar a María «Madre de Dios» (*Theotokos*), mucho antes de que el Concilio de Éfeso de 431 la confirmara solemnemente como tal, poniendo fin a las discusiones en mérito.

Según Orígenes, el mundo es eterno en cuanto ha sido creado por Dios desde la eternidad, es finito desde el punto de vista del espacio y, sobre todo, no es el único: ha habido otros antes y habrá otros después. El mundo refleja el Verbo y esto es evidente, especialmente, en las almas humanas, que son a imagen y semejanza de Dios. Sobre el cuerpo, Orígenes tiene una visión no del todo positiva: según él, encarcela el alma, si bien esta puede liberarse de sus restricciones. También aquí vemos la influencia neoplatónica. La materia en sí es buena en tanto que Dios la ha creado por bondad y amor; sin embargo, es algo negativo el hecho de que el alma se pegue demasiado al cuerpo, hasta estar subordinada al mismo.

Este es solo uno de los mundos y, por tanto, un día será destruido. De sus restos Dios creará otro mundo. Y otro más. Los mismos espíritus habitarán más mundos y el mismo Cristo deberá reencarnarse varias veces. Esta sucesión de mundos tiene una función de purificación progresiva, por lo que Orígenes

tiende a negar una situación final de perdición o salvación eternas.

Las herejías del siglo IV y el Arrianismo

En el siglo III asistimos a una nueva fase de las herejías, que ahora son internas al cristianismo y atañen, especialmente, a los dos temas teológicos fundamentales de la relación entre las Personas de la Trinidad (herejías trinitarias) y de la relación entre la naturaleza humana y divina en Cristo (herejías cristológicas).

Las distintas escuelas heterodoxas estuvieron influenciadas tanto por los ambientes semíticos, sobre todo en la forma de un monoteísmo rígido que concedía poco a la trinidad divina, como por los ambientes helenísticos y el neoplatonismo. Según el emanacionismo neoplatónico, el Hijo y el Espíritu están subordinados al Padre, la materia es concebida como imperfección y mal y, por lo tanto, tenía una visión negativa de la creación, una visión de las dos naturalezas de Cristo que infravaloraba la naturaleza humana. La consecuencia fue la difusión de tendencias que consideraban al Padre como único Dios y monarca absoluto (monarquianismo o monarquismo), que subordinaban (subordinacionismo) al Hijo y el Espíritu a la Primera Persona de la Trinidad, que consideraban al Hijo como la más sublime de las criaturas divinas que el Padre, de algún modo, había asociado a sí mismo (adopcionismo), o bien que atribuían al Hijo un modo de ser del Padre (modalismo) o que sostenían que Cristo es solo de naturaleza divina y que el cuerpo humano en él era solo aparente (docetismo).

La herejía arriana y el Concilio de Nicea

Según Arrio (256-33), sacerdote de Alejandría, el Hijo no es coeterno con el Padre ya que ha sido generado por este. Si se

admite la coeternidad, se deberían aceptar dos divinidades. Hubo, por consiguiente, un momento en el que el Hijo no existía. El Hijo no es de la misma sustancia que el Padre (*homooùsios*), porque generar significa crear. El Hijo es, por tanto, una criatura del Padre para que proveyera a la creación.

El arrianismo fue un intento de racionalizar el misterio de las verdades cristianas. Es un ejemplo del intento del helenismo de reconducir el misterio al ámbito de la razón, eliminando del dogma de la Trinidad los elementos contradictorios a los ojos de la razón.

El Concilio de Nicea (325 d.C.) condenó el arrianismo y los Padres conciliares adoptaron el siguiente texto normativo:

> *Creemos en un solo Dios Padre omnipotente, creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles; y en un solo Señor Jesucristo Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, consustancial (* homooùsios*) al Padre, por quien todas las cosas fueron hechas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra, que por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió y se encarnó, se hizo hombre, padeció, y resucitó al tercer día, subió a los cielos, y ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos. Y en el Espíritu Santo. Mas a los que afirman: Hubo un tiempo en que no fue y que antes de ser engendrado no fue, y que fue hecho de la nada, o los que dicen que es de otra hipóstasis o de otra sustancia o que el Hijo de Dios es cambiable o mudable, los anatematiza la Iglesia Católica.*

Este Símbolo (resumen o compendio de la fe) afirma una serie de dogmas contrarios al arrianismo: el Hijo no es una criatura del Padre, sino el Unigénito engendrado y no hecho, de la misma sustancia (*homooùsios*) del Padre y es verdadero Dios y,

por ende, inmutable, inalterable y eterno. Contra el dualismo gnóstico se detalla que Dios es creador también del mundo material; contra el docetismo, se precisa que Dios verdaderamente se encarnó; contra el adopcionismo, se afirma que Dios no solo bajó en un hombre, sino «que se hizo» hombre. Obsérvese que en Nicea la Tercera Persona de la Trinidad es únicamente nombrada.

Atanasio, los Padres Capadocios y el Concilio de Constantinopla

Atanasio de Alejandría (295-373) había contribuido a la condena del arrianismo en el Concilio de Nicea. En los complejos momentos de las luchas entre arrianos y niceanos, tuvo que abandonar su ciudad en siete ocasiones a causa de la persecución de sus adversarios. En el ínterin, surgía otra cuestión teológica de gran relevancia. El Concilio de Nicea no se pronunció sobre la naturaleza de la tercera Persona de la Trinidad. Varios grupos sostenían que el Espíritu Santo era una criatura hecha por el Padre por medio del Hijo. Esta corriente fue llamada de los *Pneumatomaquianos* y, posteriormente, *Macedonianos* porque los protegió, en particular, Macedonio de Constantinopla. Atanasio luchó contra estas corrientes y escribió para testimoniar la teología del Espíritu Santo, rechazando cualquier forma de subordinacionismo y afirmando, sin dudarlo, que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo participan de la sustancia divina única. Esta identidad de sustancia no impide la existencia de las hipóstasis individuales de la Trinidad.

El desarrollo de esta reflexión se completó con los Padres Capadocios, los cuales proporcionaron de manera definitiva la terminología y los conceptos para detallar la relación entre las tres Personas de la Trinidad. Los Padres Capadocios son Basilio de Cesarea (329-379), Gregorio de Nisa (335-395) y Gregorio de Nacianzo (329-390). Basilio contribuyó a aclarar los términos de la cuestión. Hasta ese momento se habían utilizado las

palabras *ousìa* e *hypòstasis* como sinónimos, y él empieza a diferenciarlas. *Ousìa* indica lo que es común; *hypòstasis* indica lo que es propio. *Ousìa* es la esencia o sustancia de la que participan las tres Personas divinas de igual manera; *hypòstasis* (o también *pròsopon*) indica, en cambio, cada una de las personas con sus características peculiares. *Ousìa* es el conjunto de los atributos esenciales comunes al Padre, al Hijo y el Espíritu Santo. *Hypòstasis,* en cambio, designa la subsistencia de las tres personas como distintas del Uno.

Basilio indica, además, los caracteres que distinguen a cada una de las Personas: el hecho de no ser generado, para el Padre; el hecho de ser generado, para el Hijo; y el hecho de proceder del Padre y el Hijo, para el Espíritu Santo.

Cuando Teodosio decidió convocar el nuevo Concilio para definir de manera definitiva las cuestiones trinitarias, la teología había madurado lo suficiente como para poder detallar los términos de la cuestión. En Constantinopla, los Padres conciliares aprobaron la siguiente declaración de fe, llamada el *Símbolo niceno-constantinopolitano* y que hoy es el Credo que los cristianos pronuncian durante la Santa Misa.

Creemos en un solo Dios,
Padre todopoderoso,
Creador del cielo y de la tierra,
de todo lo visible y lo invisible;
y en un solo Señor, Jesucristo, el unigénito de Dios,
nacido del Padre antes de todos los siglos,
luz de luz,
Dios verdadero de Dios verdadero;
engendrado, no creado, consustancial con el Padre,
por quien todo fue hecho;
que por nosotros los hombres y por nuestra salvación

bajó del cielo

y se encarnó por obra del Espíritu Santo

y de María la Virgen

y se hizo hombre;

por nuestra causa fue crucificado

en tiempo de Poncio Pilato

y padeció y fue sepultado,

y resucitó al tercer día

según las Escrituras

y subió al cielo;

y está sentado a la derecha del Padre;

y de nuevo vendrá con gloria, para juzgar a vivos y muertos,

y su reino no tendrá fin.

Y en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida,

que procede del Padre;

que con el Padre y el Hijo recibe una misma

adoración y gloria,

que habló por los profetas.

En una Iglesia santa, católica y apostólica.

Confesamos un solo bautismo para la remisión de los pecados.

Esperamos la resurrección de los muertos

y la vida del mundo futuro. Amén.

Respecto al Símbolo niceno, el de Constantinopla añade las importantes afirmaciones sobre el Espíritu Santo que lo sitúa indudablemente al mismo nivel del Padre y el Hijo, consustancial al Padre y al Hijo.

El segundo Concilio de Constantinopla (553)

Habitualmente, los cuatro grandes Concilios de la antigüedad son recordados en orden respecto a la definición del «Credo». Aunque esto es verdad, es justo recordar la importancia que tuvo el II Sínodo de Constantinopla, que tuvo lugar durante el imperio de Justiniano. Esta relevancia es debido a la profundización y aclaración que se llevó a cabo en lo que respecta a la relación entre las naturalezas de Cristo y su Persona. Cristo es una Persona en dos naturalezas, pero ¿cuál de las dos dimensiones es prioritaria? ¿La duplicidad de las naturalezas o la unidad de la Persona? En el II Concilio de Constantinopla, se afirmó que Cristo sí que tenía dos naturalezas, incluida entonces una naturaleza humana verdadera, pero que a esta no le correspondía una personalidad humana, dado que en él existía una única Persona, la divina. La única hipóstasis personal de Cristo es la del Verbo. Jesús era un hombre, pero no era una persona humana; dicha persona humana estaba asumida por la Persona divina. En Cristo, por tanto, hay un único Sujeto, aunque en presencia de dos naturalezas. El Verbo ha resumido de manera admirable las dos naturalezas en su Persona única. Por consiguiente, la unidad de la Persona prevalece sobre la duplicidad de las naturalezas.

III. SAN AGUSTÍN

San Agustín (354-430) es el máximo pensador cristiano de la época de la patrística y uno de los filósofos más grandes de todos los tiempos; tanto, que a lo largo de los siglos muchos otros pensadores se han inspirado en su doctrina, retomando su espíritu.

La necesidad de Dios

La inquietud humana está vinculada a la precariedad existencial del hombre, obligado a vivir en esta dimensión en la que el devenir muestra su continuo morir. La inquietud existencial del hombre es debida al fluir del tiempo. El hombre vive solo el presente, porque el pasado ya no es y el futuro no es aún. Sin embargo, el presente mismo no «es» plenamente, puesto que no se ha tenido tiempo de aferrar lo que ya es pasado. El tiempo, para Agustín, es «interior», es el espíritu humano que, recordando el pasado y anticipando el futuro, permite situarlos en continuidad con el presente. El tiempo no existiría sin el espíritu humano porque ni futuro, ni pasado, ni presente existen propiamente. El hombre puede *perdurar* solo *cambiando* continuamente, puede «ser» solo cesando de «ser» continuamente. La muerte y la nada lo persiguen, su ser «es» en la medida que «deviene»; es decir, porque muere continuamente, poco a poco. La salvación consiste en sustraernos al devenir, en sustraernos al tiempo y conquistar el Ser, lo que verdadera y plenamente «Es», lo que no cambia y, por tanto, es eterno.

«Busco el presente: nada es estable; lo que acabo de decir ya no existe; lo que voy a decir no existe aún; lo que hice ya no existe, lo que voy a hacer no existe aún; lo que he vivido ya no existe, lo que voy a vivir no existe aún. En todo movimiento de las cosas hallo pasado y futuro; en la Verdad, que permanece, no hallo pasado ni futuro, sino solo el presente, y este inco-

rruptiblemente, lo cual no existe en la criatura. Examina las mutaciones de las cosas: hallarás «fue» y «será»; piensa en Dios: hallarás «es» donde no puede haber «fue» y «será». Para que, pues, también tú seas, trasciende el tiempo. Pero ¿quién lo trascenderá con sus fuerzas? Eleve hasta allá el que ha dicho al Padre: «Quiero que, donde yo estoy, también esos mismos estén conmigo»»[3].

El hombre se salva si encuentra una *verdad* estable y descubre que existe un *Ser* no sujeto al tiempo.

El problema de la verdad

Dentro de este mundo del devenir incesante, ¿podemos encontrar una verdad estable? Reflexionando acerca del problema de la verdad, Agustín llega a dos conclusiones fundamentales en la historia del pensamiento.

La primera es la certeza que, quien duda, posee de sí mismo, el yo que está dudando. *Si fallor, sum* : quien duda de todo conocimiento porque todo podría ser sueño e ilusión, existe ciertamente: toda la realidad podría incluso no existir, pero yo que dudo, yo que me engaño, yo que me ilusiono… existo. Mi existencia es una certeza absoluta, no es un producto de mi razón: es una verdad que se me impone a mí mismo.

La segunda es la reflexión sobre la relación entre verdad y mente humana. La verdad no puede ser *igual* a mi mente porque, si así fuere, también la verdad, como mi mente, estaría sujeta al devenir, mientras que nosotros tenemos experiencia de muchas verdades estables, empezando por el principio de no contradicción. Además, experimentamos el hecho de que, a menudo, juzgamos nuestra mente basándonos en la verdad, y no sucede que juzguemos a la verdad basándonos en nuestra mente. Por ejemplo: si un alumno no entiende un problema matemático, decimos que conoce de manera inadecuada, es de-

cir, menos de lo que debería. La verdad no puede ser ni siquiera *inferior* a nuestra mente, porque en este caso sería un producto de esta cuando, como hemos apenas visto, la verdad es absoluta. Solo queda optar por la tercera solución: la verdad es más grande que nosotros, es superior y, por consiguiente, no es lo que medimos nosotros, sino que es lo que mide nuestra razón.

En el hombre, entonces, hay algo más grande que el hombre. También en este mundo del incesante devenir y del ser continuamente moribundo, es posible que el hombre acceda a una verdad absoluta, trascendente, medida de su propia razón, no convencional.

San Agustín llevó a cabo esta búsqueda con un método que podríamos llamar «interiorista». En la búsqueda de la verdad no se dirige a lo que está fuera de él, a las cosas, al mundo, sino más bien se dirige a su interior, convencido de que *In interiore homine habitat veritas* . Se trata probablemente, también, de una influencia socrática y platónica, en la medida que recuerda al «conócete a ti mismo» que Sócrates había leído en el frontón del templo de Delfos y que se había convertido en su programa filosófico y vital. Pero se trata también de la influencia del cristianismo con un énfasis en el valor de la intimidad de la conciencia humana, donde tiene lugar el encuentro verdadero con la divinidad. Sin embargo, tenemos que hacer una aclaración fundamental sobre este método. No se trata de psicologismo, es decir, de un «mirarse dentro» superficial, ornamental o romántico, sino de una verdadera búsqueda metafísica, puesto que Agustín, dentro de sí, busca lo que no proviene de sí mismo, busca verdades absolutas, propias del ser en general.

La iluminación

Por tanto, el hombre encuentra dentro de sí verdades que son eminentemente superiores a sí mismo. ¿De dónde vienen, si no ha sido él quien ha podido dárselas? Los primeros princi-

pios del razonamiento, los conceptos de la matemática, las ideas de los valores morales no pueden haber sido derivados de la experiencia, porque son universales y absolutos; en la experiencia, en cambio, solo se dan cosas particulares y relativas. La verdad comparte con el ser la condición de la estabilidad y no puede nacer del devenir. De nuevo, Agustín afronta los problemas utilizando el planteamiento filosófico del platonismo; igual que Platón, considera que lo universal no se puede derivar de lo particular, ya que el más no puede derivarse del menos. Si mediante el método interiorista ha encontrado dentro de sí las verdades que no se ha dado solo y que no pueden derivar de su experiencia, la única conclusión es que dichas verdades le han sido dadas por la única fuente adecuada de la verdad, es decir, Dios.

La mente del hombre está como iluminada por Dios, el cual introduce en nosotros las verdades universales que necesitamos para conocer la realidad. Dios no nos sustituye en el conocimiento, sino que nos pone en las condiciones de poder conocer, nos hace «capaces» de conocer, del mismo modo que la luz que ilumina las cosas nos da la posibilidad de conocer sin sustituirnos. En nuestra mente, Dios pone y mantiene una luz interior semejante, comparable a la luz del ser que ilumina y hace que el devenir, en su inestabilidad, sea estable.

No se puede no tomar en consideración la relación entre esta doctrina de la iluminación y la platónica de la reminiscencia. El fin de esta última era explicar la presencia en nosotros de verdades que no son inherentes a nosotros ni derivan de la experiencia. Lo hacía, sin embargo, de manera que presuponía la doctrina de la metempsicosis, con la que el cristiano Agustín no podía estar de acuerdo. La iluminación permite fundar la validez del conocimiento universal y absoluto por parte de un sujeto particular y relativo; permite explicar el acceso a una verdad estable, que no cambia, por parte de un sujeto que existe en el devenir. Veremos más adelante que otros filósofos cristianos

obtendrán los mismos resultados por otras vías menos condicionadas por el platonismo. Efectivamente, la teoría de la iluminación sustrae algo a la autonomía de la razón humana y considera que esta necesita un apoyo continuo de Dios. ¿Cómo es posible que la razón humana, una vez situada en el propio orden de la creación divina, no deba tener, por derecho, todas las facultades congruentes con su propio estado? Esta es la diferencia entre san Agustín y santo Tomás, que no quitan nada al primado de Dios en ambos sistemas.

La conciencia y la memoria

Ahondando en el tema de la verdad, Agustín llega a percibir un nivel particularmente profundo de la propia conciencia, núcleo central del propio yo, lugar en el que acontece la iluminación y, por tanto, el encuentro más íntimo entre el yo y la verdad absoluta que lo mide.

Por conciencia habitualmente se entiende la «conciencia de uno mismo», estar presentes en nosotros mismos. Efectivamente, quien es «inconsciente» no sabe qué es, no sabe quién es, no sabe lo que hace y por qué lo hace. Por esto, es mejor utilizar el término *autoconciencia* , entendida precisamente como «conciencia de sí mismo». Agustín, sin embargo, distingue entre dos niveles de autoconciencia. El primero es el de la autoconciencia *refleja* , que acontece cuando nosotros, voluntariamente, pensamos en nosotros mismos, cuando nos dirigimos a nuestro interior e, intentando aplicar el «conócete a ti mismo», reflexionamos sobre nuestra alma. El segundo nivel es más profundo: se trata de la autoconciencia *implícita* o *tácita* . Incluso cuando no reflexionamos acerca de nosotros mismos, estamos de hecho implícitamente presentes en nosotros mismos, de una manera real, aunque no lo percibamos. Nuestro espíritu está siempre presente en sí mismo, incluso cuando no lo notamos y, por tanto, cuando se busca a sí mismo se encuentra ya

en la acción de buscar. No se puede buscar lo que no se conoce. La autoconciencia explícita presupone la implícita y se puede buscar el espíritu dado que ya se conoce porque, si no fuera así, no sabría ni siquiera lo que buscar. Cuando el espíritu piensa, no encuentra en sí mismo lo que *no sabía* , sino aquello en lo que *no pensaba* . También en este caso el «conocer» siempre es un «*re* -conocer». La acción de ver por parte del espíritu es distinta a la del ojo. Este no puede verse a sí mismo; el espíritu, en cambio, puede pensar en sí mismo. Y esto es posible porque, también cuando no lo hace, el espíritu cae ante su propia mirada mediante la autoconciencia implícita. El espíritu *siempre* se ve a sí mismo, incluso cuando no piensa en sí mismo.

La autoconciencia implícita es el núcleo más íntimo de la conciencia misma, es la condición para cualquier otro conocimiento interno (de sí mismo) y externo (de las cosas), está siempre presente porque, si no fuera así, no sería posible ningún otro acto del espíritu, es la fuente de nuestra voluntad y de nuestra libertad, permanece inalterada y no le afecta ninguna otra forma de degradación, es el centro de nuestro yo espiritual, en ella tiene lugar la iluminación, es la fuente de nuestra personalidad puesto que es el permanecer continuo del yo consigo mismo, el habitar del yo en sí, siempre es la búsqueda de sí y, al mismo tiempo, siempre se halla a sí misma.

La autoconciencia implícita es también la sede de la *memoria* , que es la capacidad de transcurrir dentro de la conciencia, de conservar los conocimientos, incluso cuando la conciencia no piensa en ellos. La memoria nos permite llegar a las verdades absolutas que la iluminación ha depositado en la conciencia tácita, recordando así la felicidad sin haberla experimentado nunca, los valores fundamentales sin haber tenido nunca una experiencia completa de ellos, los principios sin haberlos realizado nunca directamente. La memoria está firmemente arraigada en la autoconciencia tácita: en ella hunde sus raíces, hacia ella corre continuamente para conectar las verdades absolutas

en ella conservadas con la actividad categorial de la inteligencia.

De la verdad a Dios

Hemos analizado la concepción agustina de la verdad y sus articulaciones internas (autoconciencia, conciencia refleja, memoria) partiendo de la búsqueda que Agustín lleva a cabo para ver si existe alguna vía de salvación partiendo del devenir que, incesantemente, hace que todo muera: «En el tiempo que somos, cada día llega para dejar de existir. Cada hora, cada mes, cada año, todo pasa. Antes de llegar, esto será; una vez llegado, esto ya habrá dejado de ser». Y, sin embargo, hay una verdad que no cambia y que tiene una relación estrecha con Dios.

Agustín aborda el problema de Dios dividiéndolo en dos aspectos: el de su existencia (si Él es: *an sit*) y el de su esencia (qué es Él: *quid sit*).

En cuanto al primer aspecto del problema teológico, Agustín presenta diversas argumentaciones en favor de la existencia de Dios. La primera recalca el ya adquirido procedimiento *a posteriori* , añadiendo notas de un lirismo plenamente agustino. El pasaje es tan cautivador que merece citarlo por entero:

> Y también el cielo y la tierra y todo lo que hay en ellos me dicen que te ame, y no cesan de decírselo a todos para que no tengan disculpa (…). Pero ¿qué amo, en realidad, cuando te amo? Ni brillo de cuerpo, ni honor pasajero, ni resplandor de luz, que tanto aman los ojos, ni dulces melodías de sones variados, ni fragancia de flores, perfumes y aromas, ni manás ni mieles, ni miembros placenteros a los abrazos de la carne: nada de esto amo cuando a mi Dios amo. Y, sin embargo, amo una cierta luz y cierta voz y cierta fragancia y cier-

> to majar y cierto abrazo cuando amo a mi Dios: luz, voz, olor, manjar, abrazo de mi hombre interior, donde para mí alma fulgura lo que ningún lugar abarca, y donde suela lo que ningún tiempo arrebata, y donde huele lo que el aura no dispersa, y donde se saborea lo que la voracidad no consume, y donde queda adherido lo que ninguna hartura aborrece. Esto es lo que amo cuando a mi Dios amo.
>
> ¿Y qué es esto? Pregunté a la mole del mundo acerca de mi Dios, y me respondió: No soy yo, sino que él me hizo a mí. Pregunté a la tierra y me respondió: No soy yo. Y todo cuanto hay en ella esto mismo confesó. Pregunté al mar y a sus abismos, a los reptiles de almas vivientes y me respondieron: No somos nosotros tu Dios, busca sobre nosotros. Pregunté a las brisas que soplan, y todo el aire con sus moradores me dijo: Yerra Anaxímenes: yo no soy Dios. Pregunté al firmamento, al sol, a la luna y a las estrellas y me dijeron: Tampoco nosotros somos el Dios que tú buscas. Y dije a todas estas cosas que rodean las puertas de mi cuerpo: Habladme del Dios mío, el que vosotros no sois, decidme algo de Él. Y exclamaron con voz poderosa: Él nos hizo. Mi pregunta era mi atenta mirada (*intentio*), y su respuesta, su belleza [4].

La argumentación que se sirve del principio de participación es más claramente platónica: las cosas finitas son en la medida que tienen, en parte, el ser de las ideas. Podríamos definir la participación de este modo: «Todo lo que tiene derecho de absoluto porque encarna un valor absoluto, pero se encuentra, de hecho, realizado de manera limitada, participada (es decir, tiene solo una parte) deriva necesariamente su existencia de lo que posee tal valor plenamente»[5]. Según Agustín, las cosas son *buenas* por el Bien en sí, son *verdaderas* por la Verdad en sí, *son* por

el Ser en sí. El bien, la verdad, el ser limitados no existirían si no existieran el bien, la verdad y el ser absolutos, de los cuales esos participan.

Sin embargo, la argumentación más interesante respecto a la existencia de Dios es la que Agustín construye en torno a la realidad de la verdad, que ya hemos visto: la verdad estable, objetiva y absoluta que, mediante la vía de la interioridad, él había descubierto. Demuestra que la verdad es superior a nuestra mente, que tiene una densidad ontológica eminente. Ahora bien, dos son las posibilidades: o esa verdad es Dios o deriva de Dios. En ambos casos, Dios existe.

¿Con qué nombre podemos llamar a Dios?

¿Qué nombre podemos dar a este Dios? ¿Qué palabras utilizar para hablar de él y con él? Filón de Alejandría y otros Padres de la Iglesia ya habían planteado este tema. Se trata del fundamento del lenguaje teológico. Dios, de hecho, está caracterizado por la trascendencia. Dicha trascendencia es, ante todo, de tipo *ontológico* : Dios está más allá de esta dimensión metafísica, Él pertenece al Ser mientras que nosotros vivimos en el devenir. En el devenir, las cosas están en la forma del «desaparecer», mientras que el ser está en la forma de permanecer, la inmutabilidad; en el devenir, las cosas viven «muriendo» y, en el ser, en cambio, hay una vida eternamente presente.

Más allá de esto, Dios es trascendente también *gnoseológicamente* hablando, dado que, para nuestra mente opaca, es más cognoscible el árbol que tenemos delante que Dios. Además, la mente puede llegar a comprender la existencia de Dios, puede llegar a indicar algún atributo de su esencia, pero le es absolutamente imposible conocer quién es Él.

También desde el punto de vista *semántico* Dios es trascendente, dado que las palabras con las que le indicamos revelan

ser inadecuadas. En virtud de su trascendencia ontológica y gnoseológica, Dios es también inefable, puesto que no podemos llamarlo adecuadamente con ninguna palabra. Entre nuestros nombres y su realidad infinita hay un abismo tal que incluso las palabras de alabanza resultan ofensas a Dios; cuando lo calificamos de «bueno» y llenamos esta palabra con «nuestra» idea de bondad, tan lejana de la bondad de Dios que parece maldad, lo ofendemos. Asimismo cuando lo calificamos de justo, porque nuestra justicia es injusticia a los ojos de Dios. Y, sin embargo, a pesar de su lejanía infinita, Dios no es totalmente «otro» respecto al hombre, Él quiso establecer una semejanza. Agustín es muy consciente de los riesgos que se corren cuando se habla *de* Dios y *a* Dios, pero considera también que Dios no es absolutamente otro, dado que en virtud de la analogía es posible hablar de Él. La analogía es una doctrina filosófica que tiene notable importancia, y los filósofos escolásticos, sobre todo Tomás de Aquino, la desarrollarán de manera notable. Agustín tiene el mérito de haberla planteado del modo correcto desde el inicio.

Ego sum qui sum

Entre todos los nombres divinos, uno es el que se adapta de manera suma a Dios: el término *Ser* . También Agustín está particularmente atraído por el pasaje del Éxodo 3, 13-15[6]. El tiempo y el devenir son un proceso continuo de anonadamiento, en esta dimensión el ser está como enfermo. Sin embargo, el Ser no está sometido a este proceso, está más allá de esta precariedad, permite la redención del tiempo por parte de la eternidad. «[El Ser] es ser siempre de modo idéntico. En efecto, alguna cosa, absolutamente cualquiera -en cierto modo, he comenzado a disertar y que he desistido de buscar; quizá quiero hablar de lo que he oído; mientras hablo, dé exultación a mi audición y a la vuestra-; evidentemente, cualquier cosa, cualquiera sea, en su-

ma, su excelencia, si es mudable, no es verdaderamente, pues no hay ser verdadero allí donde también hay no ser. En efecto, todo lo que puede mudarse, mudado no es lo que era; si no es lo que era, allí ha tenido lugar cierta muerte; ha perecido algo que allí era y no es. La negrura ha muerto en la cabeza de un anciano encaneciente, la hermosura ha muerto en el cuerpo de un anciano cansado y encorvado, han muerto las energías en el cuerpo del enfermo, ha muerto la inmovilidad en el cuerpo de quien pasea, ha muerto el paseo en el cuerpo de quien está parado, han muerto el paseo y el estar de pie en el cuerpo de quien yace, ha muerto el habla en la lengua de quien calla: respecto a todo lo que se muda y es lo que no era, ahí veo, en eso que es, cierta vida y, en eso que fue, cierta muerte. Por eso, cuando de un muerto se dice: «¿Dónde está el hombre aquel?», se responde: «Fue». ¡Oh Verdad, que eres verdaderamente! De hecho, en todos nuestros actos y movimientos y absolutamente en toda actividad de la criatura hallo dos tiempos: pasado y futuro. Busco el presente: nada es estable; lo que acabo de decir ya no existe; lo que voy a decir no existe aún; lo que hice ya no existe, lo que voy a hacer no existe aún; lo que he vivido ya no existe, lo que voy a vivir no existe aún. En todo movimiento de las cosas hallo pasado y futuro; en la Verdad, que permanece, no hallo pasado ni futuro, sino solo el presente, y éste incorruptiblemente, lo cual no existe en la criatura. Examina las mutaciones de las cosas: hallarás «fue» y «será»; piensa en Dios: hallarás «es» donde no puede haber «fue» y «será»»[7].

La muerte del devenir puede alcanzar al Ser, pero ¿cómo podrá hacerlo sola? Este «Es» es el infinito, el immensamente grande; ¿qué es el hombre en comparación? ¿Quién podrá engañarse y pensar que puede participar, que puede salvarse de la caducidad del tiempo y del devenir?: «Para que, pues, también tú seas, trasciende el tiempo. Pero ¿quién lo trascenderá con sus fuerzas? Eleve hasta allá el que ha dicho al Padre: «Quiero que, donde yo estoy, también esos mismos estén conmigo»»[8]. Es en este punto cuando el Dios de los filósofos (*Yo soy el que soy*) re-

vela su rostro salvífico, el del «Dios de Abraham, Isaac y Jacob».

Creación, Encarnación y Salvación

Dios, según san Agustín, no es solo «Yo soy el que soy», el Ser eterno respecto al devenir, sino que también es el «Dios de Abraham, Isaac y Jacob»; y el hombre puede tener esperanza porque es el Dios «para nosotros», el Dios que toma la iniciativa para nuestra salvación, que se encarna en el tiempo para redimir al tiempo en la eternidad. La grandeza de *Yo soy el que soy* nos aterroriza, dado que su infinitud es para nosotros, que vivimos esta vida moribunda, algo inalcanzable, de una lejanía desconsoladora. Sin embargo, he aquí que *Yo soy el que* soy nos dice que no nos desesperemos porque Él es el «Dios de Abraham, Isaac y Jacob», se ha hecho humilde por nosotros, ha querido morir y, al final, nos ha mostrado la vía de la Resurrección, por lo que el hombre comprende que no es imposible llegar, después de este tiempo, a ese «Es» eterno e inmóvil.

La creación y la redención se adhieren, son dos momentos únicos de un único plan de salvación. El Ser ha creado el tiempo y el devenir, pero lo ha hecho para que sea *eternamente ser.* Dios ha creado el hombre para el *Ser* , el hombre está destinado al *Ser* y es por esto por lo que, en su corazón, existe este profundo deseo de Dios. Pero, una vez que hemos comprendido que el devenir debe la propia existencia al Ser, ¿cómo podrá alcanzarlo? Volvamos a leer las palabras de Agustín: «Busco el presente: nada es estable; lo que acabo de decir ya no existe; lo que voy a decir no existe aún; lo que hice ya no existe, lo que voy a hacer no existe aún; lo que he vivido ya no existe, lo que voy a vivir no existe aún. En todo movimiento de las cosas hallo pasado y futuro; en la Verdad, que permanece, no hallo pasado y futuro, sino solo el presente, y este incorruptiblemente, lo cual no existe en la criatura. Examina las mutaciones de las cosas: hallarás «fue» y «será»; piensa en Dios: hallarás «es»

donde no puede haber «fue» y «será». Para que, pues, también tú seas, trasciende el tiempo. *Pero ¿quién lo trascenderá con sus fuerzas? Eleve hasta allá el que ha dicho al Padre: «Quiero que, donde yo estoy, también esos mismos estén conmigo»* ». «¿Quién lo trascenderá con sus fuerzas?». Solo el Ser podrá tomar esta iniciativa, haciéndose el Dios «de Abraham, Isaac y Jacob»: «Quiero que, donde yo estoy, también esos mismos estén conmigo». La angustia del hombre perdido en el devenir cesa, porque Quien ha creado el devenir ha entrado en él para liberar al hombre de los límites del devenir. La Creación ya es en la economía de la Redención (*el devenir ha sido hecho para el Ser*), la Encarnación completa la salvación del hombre que, por fin, puede tener la esperanza de no estar destinado a la muerte y a la consunción progresiva del devenir.

La unión entre *Yo soy el que soy* y el *Dios de Abraham, Isaac y Jacob* cierra el círculo de la búsqueda personal de Agustín. El hombre perdido puede recibir una luz filosófica (Dios como *Yo soy el que soy*) y una luz religiosa (el *Dios de Abraham, Isaac y Jacob*). Dos son los nombres de Dios; dos son las vías de salvación que, al final, coinciden. Platón y Plotino habían llegado a la concepción del Ser inmutable; ahora la religión cristiana da el gozoso anuncio: ese Ser inmutable cuya grandeza, en sí, nos aterroriza, es, para nosotros, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob.

El mal y el pecado

Ontológicamente todo lo que es, es bueno, porque el ser es bueno. No obstante, el ser tiene distintos grados o niveles: las criaturas tienen más o menos ser según estén situadas a un nivel mayor o menor. El hombre es más que las cosas inmateriales, el alma es más que el cuerpo, los ángeles son más que los hombres, Dios *es* en sentido pleno y absoluto respecto a todos los otros entes. He aquí, por tanto, la razón del mal. Este no es cualquier cosa, sino la ausencia de otra cosa. Del mismo modo

que la oscuridad no es algo en sí, sino que es la ausencia de luz, así el mal, incluida la muerte física de los vivos, no es más que la falta o disminución del bien. A medida que el ser y el bien disminuyen, aumenta la dispersión en la materia, la soledad de los seres, el devenir que limita con la nada.

El mal moral consiste en no respetar la jerarquía de los seres y, por ende, del bien; consiste en preferir bienes inferiores a bienes superiores, en alterar el orden de las cosas y las prioridades en las elecciones. El dinero, por ejemplo, no es algo malo, pero se convierte en malo cuando, para conseguirlo, se pisa el valor superior de la persona humana; las necesidades de nuestro cuerpo no son algo malo, pero se convierten en malas cuando las anteponemos a los bienes del alma. Todas las cosas de este mundo no son malas, sino que se convierten en tales cuando las preferimos a Dios, el bien sumo. El mal, como vemos, no está en las cosas, sino en las intenciones humanas; su medida, sin embargo, no es el hombre, sino el orden de las cosas. El mal moral es subjetivo, pero su criterio es objetivo. Es, por tanto, en este sentido que se conectan los dos significados del mal, el ontológico y el moral: el mal moral está en el corazón del hombre y consiste en no respetar el orden ontológico del bien.

El pecado aleja al hombre del bien y, por la coincidencia del bien con el ser, lo aleja también del Ser, de Dios. El pecado bloquea el plan de salvación, destruye la existencia humana quitándole sentido y vigor, hace retroceder a la persona en su camino hacia el ser. El pecado tiene mil facetas psicológicas, que Agustín detalla cuidadosamente en *Las Confesiones* , pero también tiene un significado ontológico y cósmico: el hombre, al rechazar la propia vocación al Ser, se desliza hacia la nada. El pecado es la enajenación máxima.

La libertad

En esto consiste el drama de la libertad humana, tema acerca

del cual Agustín reflexionó muchísimo y que fue el centro de su polémica contra Pelagio (360-420). El hombre goza de *libre albedrío* , es decir, de la facultad de elegir. Esta facultad surge directamente de la autoconciencia tácita. El hombre no perderá nunca dicha autoconciencia y, por tanto, no perderá tampoco el libre albedrío. Ni siquiera la persona más disoluta pierde la capacidad de hacer un juicio crítico de sí misma, la posibilidad de elegir de manera distinta, si bien la práctica del mal debilita cada vez más la libertad, que, sin embargo, no se pierde nunca. El libre albedrío es indiferente al bien y al mal, es la libertad sin contenidos; de hecho, eligiendo libremente puedes hacer el mal o el bien. No obstante, cuando elijo el mal, pierdo la libertad (no el libre albedrío) dado que me convierto en objeto de chantaje del mal, el vicio, las pasiones, los otros hombres. Si elige el mal, el hombre «soberbio, curioso y lascivo entra en otra vida, que, comparada con la vida superior, más bien se ha de llamar muerte que vida» [9] . Solo si hago el bien puedo decir que soy plenamente libre, en grado de gobernarme a mí mismo. Soy capaz de gobernarme a mí mismo cuando «me dejo gobernar» por el bien.

En el pensamiento moderno, la concepción de libertad cambiará y pasará a ser comprendida solo como *libre albedrío* , es decir, como posibilidad de elección, independientemente del bien y del mal. Mientras que para Agustín la libertad no es un absoluto, puesto que está medida por el bien y el mal y no existe un derecho a hacer el mal, para los modernos la libertad es entendida de manera absoluta, como derecho a hacer lo que uno quiera. Mientras que para Agustín el derecho está limitado por el deber moral, para los modernos el hombre solo tiene derechos y ningún deber. Los modernos ven la libertad como la emancipación del bien moral y de la verdad; Agustín, por el contrario, ve la libertad como concretizada por el bien moral y la verdad. Los modernos comprenden la libertad como arbitrio y, por ende, la norma, cualquiera que esta sea, es vista como una limitación negativa de la libertad. Agustín, en cambio, con-

sidera que la norma, cuando es expresión del bien, es fundamental para el ejercicio de la libertad. La limitación de la libertad es intrínseca a la libertad misma: para ser verdadera libertad debe ser limitada y no absoluta. Para los modernos, al contrario, la limitación de la liberad solo es soportable en aras de una posible utilidad. Cuando dicha utilidad cesa, el individuo tiende a retomar su libre albedrío de manera absoluta. Esto causa que yo esté dispuesto a respetar la ley (que limita mi libertad) por miedo al castigo o por necesidad de orden público; sin embargo, si tuviera que actuar en una situación no vigilada, recobraría de inmediato mi albedrío total e infringiría la ley. En el sentido moderno, la limitación de la libertad es algo extrínseco, artificial y el hombre, en cuanto las condiciones se lo permitan, se deshará de ella. Para Agustín, la limitación de la libertad es algo intrínseco, es un valor moral que hace que la libertad sea tal. Si la libertad coincide con el albedrío, la situación inicial será de anarquía, de ausencia de normas de limitación de la libertad arbitraria. Pero dicha situación anárquica ya no será nunca superada por ninguna norma sucesiva, a la que se tolerará como enajenante.

Sobre el tema de la libertad, Agustín tuvo que combatir contra la herejía pelagiana. El Pelagianismo sostiene que el hombre tiene en sí la capacidad de salvarse solo a través de la propia y libre voluntad. Agustín, en cambio, sostiene que la libertad humana, después del pecado original, tiene necesidad de ser salvada. Se decía que la libertad consiste en elegir el bien y la verdad. El hombre puede hacerlo a través de su razón, pero no lo consigue plenamente salvo con la ayuda de la gracia de Dios, que no elimina el libre albedrío, sino que enmienda la libertad humana, sana el alma humana y purifica la voluntad del hombre.

El alma del hombre

El alma para Agustín es sustancia, es decir, una realidad subsistente en sí, de naturaleza simple e inmaterial. ¿En qué argumento se basa para afirmar esto? En la autoconciencia tácita, que también desde este punto de vista muestra su propia centralidad. Hay un conocimiento del que el alma es capaz, independientemente de cualquier aportación externa: se trata del conocimiento tácito de sí misma. Esta actividad es de tipo absolutamente espiritual, puesto que se lleva a cabo sin la aportación de nada corporal; y como es la actividad con la que el espíritu se mira a sí mismo, es un mirar el espíritu con el espíritu. Ahora bien, si hay una actividad debe haber una sustancia que la produzca, y dado que dicha actividad es espiritual, la sustancia que la produce debe ser de naturaleza espiritual.

Si el alma es sustancia espiritual significa que también esa es simple (no está formada por partes, como lo están en cambio las cosas materiales) e incorruptible, porque solo las cosas compuestas por partes pueden corromperse cuando las partes se dividen.

¿Cuáles son sus relaciones con el cuerpo? El platonismo identificaba al hombre solo con el alma, mientras que el cuerpo quedaba relegado a un papel secundario. Agustín es platónico, pero es también cristiano y el cristianismo no puede aceptar la visión platónica del hombre, puesto que la persona humana es una unidad de alma y cuerpo destinada a la resurrección. El hombre no es solo alma, sino alma y cuerpo unidos. Esta es la razón por la que Agustín, en lo que respecta a este punto, no puede detenerse en la antropología platónica; y, de hecho, en muchas expresiones sostiene la unidad fundamental de la persona humana, formada por alma y cuerpo. Sin embargo, no tiene el equipamiento filosófico necesario para fundamentar adecuadamente esta antropología unitaria, porque los instrumentos de la filosofía platónica eran insuficientes. En lo que atañe a este punto, habrá que esperar a la entrada de Aristóteles en la cultura occidental y su utilización cristiana por parte de Tomás

de Aquino.

Fe, filosofía y teología

Agustín consideraba que la filosofía y la teología eran dos formas de saber distintas y, al mismo tiempo, complementarias. La filosofía es la búsqueda de la sabiduría y la verdad mediante la razón; la teología es la profundización racional de Dios y de las verdades reveladas. Objeto de la filosofía son las verdades naturales; objeto de la teología son Dios y las verdades sobrenaturales por él reveladas. Para la filosofía, el criterio de la verdad es la demostración racional; para la teología, es la autoridad. Algo análogo sucede en lo que atañe a la razón y la fe: la primera acepta solo lo que resulta ser verdadero cuando lo analiza; la segunda acepta verdades por la autoridad de la fuente, Dios mismo.

La teología, sin embargo, adopta la razón y la demostración: con la inteligencia intenta penetrar las verdades de la fe y, para hacerlo, debe utilizar la filosofía. El uso de la razón filosófica está, por tanto, íntimamente vinculado a la teología y, también, a la fe, dado que la fe misma pide ser «comprendida» y la Revelación sería inútil si el hombre no fuera capaz de comprender con su razón. A este respecto, vale la pena leer este pasaje de Agustín: «Quien a través de la verdadera razón comprende lo que tan solo creía, ha de ser antepuesto a quien desea aún comprender lo que cree. Finalmente, quien ni siquiera desea entender y opina que basta creer las cosas que debemos entender, no sabe aún para qué sirve la fe»[10]. La razón puede preparar a la fe, puede constituir sus supuestos conceptuales, puede ayudar a comprender las verdades de la fe (*intelligo ut credam*); por su parte, la fe puede iluminar la razón, purificarla, dirigirla allí donde esta titubeara o corriera el riesgo de perderse (*credo ut intelligam*).

Esto no impide a Agustín establecer una jerarquía. La filoso-

fía tiene como fin a la teología y esta a la fe. La filosofía no es una disciplina que se persigue por sí misma, sino en aras de un saber superior y más excelso. La teología, en cambio, es un saber concluido en sí mismo y que no está finalizado a otro tipo de saber. Ni la filosofía ni la teología dan la salvación y, por consiguiente, hay una clara preeminencia de la fe como único camino de acceso a la auténtica salvación. Sin embargo, la inteligencia no es inútil, si bien la supera la caridad, es decir, una vida de amor inspirada cristianamente.

Una conclusión interlocutoria

Un maravilloso resumen del grandioso pensamiento de san Agustín nos lo ha proporcionado Étienne Gilson. Lo citamos a continuación, dado que demuestra la grandeza de este pensador y, al mismo tiempo, sus límites históricos.

«Por su amplitud y su hondura, la obra filosófica de san Agustín superaba con mucho el conjunto de las expresiones anteriores del pensamiento cristiano, y su influencia marcaría con fuerza los siglos sucesivos. Su huella estará por doquier, y aún lo está. Reducida a su fórmula más esquemática, esa se presenta, según la muy justa expresión de santo Tomás de Aquino, como un esfuerzo para «seguir a los platónicos en la medida en que la fe católica lo permitía». La dosis de platonismo que el cristianismo podía soportar le permitió darse una técnica propiamente filosófica, pero la resistencia opuesta del platonismo al cristianismo obligó a Agustín a ser original. Dado que su genio le permitía vencer estas resistencias, consiguió llegar adonde no lo hizo la obra teológica de Orígenes, pero dado que estas resistencias eran, en algunos puntos, insuperables, ciertas indeterminaciones vinculadas a su filosofía subsistieron después de él, como llamamiento a nuevas reformas del pensamiento católico y a un nuevo esfuerzo para eliminarlas. Ni esta reforma, ni este esfuerzo podían fructificar sin Aristóteles. Platón se había

acercado lo más posible a la idea de creación sin llegar a alcanzarla y, sin embargo, el universo platónico, con el hombre que ese contiene, no son más que imágenes reales de lo que solo merece el título de ser. Aristóteles se había alejado de la idea misma de creación: sin embargo, el mundo eterno que él había descrito gozaba de una realidad fundamental y, si se puede decir, de una densidad ontológica dignas de las obras de un Creador. Para hacer del mundo de Aristóteles una criatura, y del Dios platónico un verdadero creador, era necesario superar a ambos con alguna osada interpretación del *Ego sum* del Éxodo. Y el gran mérito de Agustín es haber llevado esta interpretación hasta la inmutabilidad del ser, porque esta interpretación es muy verdadera, y él supo deducir de manera genial todas las consecuencias que comportaba. Para ir más lejos se necesitó el esfuerzo de otro genio, y esa sería la obra de santo Tomás de Aquino».

3 San Agustín, Comentario a Juan 8, 21-25 , predicado en Hipona en septiembre de 414; texto español disponible online en: https://www.augustinus.it/spagnolo/commento_vsg/omelia_038_testo.htm. [N.d.T.]

4 San Agustín, Las Confesiones , Libro X, cap. VI, 8-9, Tecnos, Madrid 2010, 406-407 [N.d.T.]

5 Battista Mondin, Storia della Metafisica , Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998. [N.d.T.]

6 Moisés replicó a Dios: «Mira, yo iré a los hijos de Israel y les diré: "El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros". Si ellos me preguntan: "¿Cuál es su nombre?", ¿qué les respondo?». Dios dijo a Moisés: «"Yo soy el que soy"; esto dirás a los hijos de Israel: "Yo soy" me envía a vosotros». [N.d.T.]

7 San Agustín, Comentario a Juan 8, 21-25 , predicado en Hipona en septiembre de 414; texto español disponible online en: https://www.augustinus.it/spagnolo/commento_vsg/omelia_038_testo.htm. [N.d.T.]

8 Íbidem . [N.d.T.]

9 San Agustín, Del libre albedrío , Libro II, 53. Texto en español disponible en: https://www.augustinus.it/spagnolo/libero_arbitrio/index2.htm. [N.d.T.]

10 San Agustín, Carta 120 (A Consencio) . Texto en español disponible en: https://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/lettera_121_testo.htm. [N.d.T.]

IV. LA FILOSOFÍA CRISTIANA DEL SIGLO VI AL XI

Normalmente en los manuales de filosofía solo se hace una breve mención de la filosofía de los llamados «años oscuros», es decir, de los siglos que van del VI al XI. Como si en ese largo período histórico la filosofía no hubiera existido. Sin embargo, precisamente en esos siglos se establecieron las grandes arquitecturas de la cultura europea, fue esa época la que hizo de bisagra entre la época clásica y la Edad Media, y cuando se inventó algo nuevo después de la gran era patrística.

Severino Boecio

Boecio (475/477-524/526) es una figura muy importante en la transición entre la romanidad y la Edad Media. Su trabajo como traductor, comentarista y filósofo influyó en la filosofía medieval tanto por haberle transmitido las obras lógicas de Aristóteles como por la influencia ejercida por *De consolatione philosophiae* , la obra que Boecio compuso en prisión antes de morir y que fue copiada, transmitida y difundida en Europa.

Boecio tradujo las siguientes obras de Aristóteles del griego al latín: *Categorías* , *De Interpretatione* , *Primeros Analíticos* , *Tópicos* , *Argumentos Sofistas* . Occidente solo pudo leer todo el *Organon* aristotélico en el siglo XIII; hasta entonces se utilizaron las traducciones y comentarios de Boecio.

Boecio es también el primer organizador del sistema del conocimiento que será transmitido a la Edad Media. Él llama *Quadrivium* al conjunto de cuatro ciencias que se ocupan de la naturaleza: aritmética, geometría, astronomía y música. En cambio, llama *Trivium* al conjunto de disciplinas metodológicas: gramática, retórica y lógica. Luego está la filosofía, que él distingue en filosofía teórica y filosofía práctica. La teología estudia a Dios, a los ángeles y las almas separadas de los cuerpos,

es decir, seres que existen fuera de la materia.

Con respecto a la concepción de Dios, Boecio cree -como san Anselmo dirá más tarde- que los hombres poseen un conocimiento innato de Él. La prueba de la existencia de Dios es de tipo platónico: lo imperfecto no puede existir sin lo perfecto, pero como no es posible proceder al infinito en los grados de perfección, debe existir un ser absolutamente perfecto que es Dios.

Su obra *De consolatione philosophiae* trata muchos temas, pero sobre todo Dios, el alma y el destino humano. Boecio hace interesantes observaciones sobre la relación entre libertad y verdad (serán tanto más libres cuanto mejor uso de la razón hagan); entre la predestinación y la libertad humana y entre el destino y la providencia divina.

Entre las muchas cosas importantes de Boecio, debe mencionarse la indicación, en *De Trinitate* , de las tres funciones principales que la razón realiza en relación con la fe: «Demostrar los fundamentos de la fe; explicar por similitudes las verdades de la fe; rechazar las objeciones planteadas contra la fe». En otras palabras, la razón demuestra los *preambula fidei* , profundiza conceptualmente en los contenidos de la fe, hace apología de la fe.

Isidoro de Sevilla

Isidoro (560-636) escribe las *Etimologías,* uno de los textos más difundidos y utilizados de la Alta Edad Media. Los visigodos invasores se habían convertido al catolicismo y esto había allanado el camino para la convivencia con las poblaciones romanas. Poco después, en el 711, esta realidad sufriría la invasión de los árabes y la civilización visigoda se eclipsaría.

Isidoro hace la historia etimológica de las palabras del *Trivium* , del *Quadrivium* , y también de los objetos de la vida coti-

diana, recuperando así todo el conocimiento del pasado, al que da un orden orgánico. La obra es fundamental como correa de transmisión entre la antigüedad y la Edad Media.

Isidoro consideraba la historia de la palabra como un proceso degenerativo, por lo que en sus orígenes expresaba su propio auténtico significado y su capacidad originaria de expresar las cosas. Estuvo muy interesado en construir un lenguaje común y dado que, según él, a las palabras correspondían las cosas, la reconstrucción de una «gramática» común también sentaría las bases de una filosofía común.

Beda el Venerable

Durante el siglo y medio anterior a la era carolingia, debemos mirar a las Islas Británicas para encontrar la más activa presencia de la cultura cristiana. Esa cultura, que luego se vertió en el continente también mediante la actividad de los misioneros irlandeses y británicos, revitalizó las energías europeas. A este propósito, debemos mencionar la actividad de Columbano (538-615), que fundó los monasterios de Anne Grey, Luxeil y Bobbio con los anexos *scriptoria* . En sus cartas encontramos testimonios del conocimiento de Virgilio y Horacio. El manuscrito más antiguo de las *Etimologías* de Isidoro es de mano irlandesa y se encuentra en el monasterio de San Galo, fundado por Galo, discípulo de Columbano. Desde Canterbury, el monje Biscop funda los dos centros de Wearmouth y Jarrow en Northumbria.

Beda (673-735) pertenece al primero de estos dos centros. Escribió el *De rerum natura* , retomando y completando el de Isidoro, hizo los cálculos para fijar un solo día de Pascua en todo el cristianismo y en su obra *De temporibu* s extendió la búsqueda a los problemas de medición del tiempo, del cálculo aritmético, de la cronología histórica y de los fenómenos astronómicos.

También se interesó por el tiempo histórico y compuso la *Historia eclesiástica gentium anglorum* , presentando por primera vez la cronología de la era cristiana *ab anno Domini* .

Alcuino de York

Alcuino (735-804) fue llamado por Carlomagno para dirigir el llamado «renacimiento carolingio». Redactó manuales, se hizo enviar libros desde los monasterios de Inglaterra, supervisó el desarrollo de las escuelas anexas a las catedrales creadas por deseo del rey. Su objetivo era construir «una nueva Atenas» en Francia.

Los manuales *De gramatica* , *De rethorica* , *De dialectica* están vinculados a la actividad docente de Alcuino, a los que añadió *De orthographia* .

En *De doctrina christiana,* Alcuino sostiene que las «artes» no son fruto de la invención humana, sino que son creadas por Dios en la estructura misma de las cosas. La dialéctica es la primera de las artes, la racionalidad última de todo conocimiento. Así notamos la conexión íntima entre razón y fe. De hecho, en *De rethorica* , una obra en forma de diálogo con el emperador sobre la relación entre la palabra y la justicia, Alcuino afirma que debemos dar crédito al filósofo incluso si no es cristiano, porque ha seguido la lógica de su disciplina, que es la misma lógica de la realidad creada por Dios.

En Alcuino ya están establecidas algunas líneas de solución del principal problema filosófico de la Edad Media cristiana, el de la relación entre razón y fe. No hay oposición entre las dos, porque la razón conoce el orden de la creación querido por Dios.

Alcuino participó en la redacción de muchos documentos legislativos, luchó contra la herejía adopcionista que se había desarrollado en España, colaboró en la reforma litúrgica, se inte-

resó por la creación de numerosos *scriptoria* y también comenzó la revisión de la Vulgata de san Jerónimo.

Fredegiso de Tours

El sucesor de Alcuino como abad en el monasterio de San Martín de Tours fue Fredegiso († 834), quien escribió la obra *De nihilo et tenebris* . En ella se pregunta si la nada y la oscuridad son algo real o no. Según Fredegiso, existe una correspondencia perfecta entre los nombres y las cosas, ya que, desde la creación divina hecha a través del *Verbum* o Palabra Creadora, el origen de las cosas y las palabras es único: Dios mismo. La gramática nos dice que a cada palabra corresponde una cosa, y de esto se deduce que la nada debe ser algo así como la oscuridad.

Fredegiso introduce así el problema de los universales, es decir, de la correspondencia entre palabras y cosas, que surgirá unos siglos después. Además, aborda su argumento primero a través de la gramática y después a través de la Sagrada Escritura. Esto demuestra una clara distinción entre el método de la filosofía y la teología: la primera se basa solo en sus propios argumentos y la segunda en la autoridad de Dios. Valiosa es la idea de ver en Dios la única matriz tanto de cosas como de palabras. Lo cual significa que las cosas han sido hechas por Dios de acuerdo con una sabiduría y, por tanto, contienen una estructura que la razón humana puede comprender y expresar.

Godescalco de Orbais

Godescalco (807-870) quiere salvaguardar la omnipotencia de Dios de toda posible devaluación. Por esta razón sostiene que Él ha predestinado a los hombres a la salvación o a la condenación, y el bautismo, la gracia, las virtudes humanas, la Iglesia, son inútiles. Los sufrimientos de la cruz, por tanto, no han

beneficiado a todos los hombres. Los decretos de Dios son insondables. La omnipotencia de Dios requiere ser independiente también de la verdad y el bien. Aquí encontramos sensibilidades y temas que serán propios de otros filósofos posteriores, desde Occam hasta Lutero.

Filosóficamente, esta posición implica la inutilidad total de la razón y de la búsqueda de la verdad.

Sus tesis fueron ampliamente discutidas, con importantes contribuciones de Prudencio de Troyes († 1861), Lope de Ferrières (c. 805-862), Ratramno de Corbie († 868), Floro de Lyon († 860) que -más o menos- se colocan en las posiciones de Godescalco.

Rabano Mauro (c. 784-856) e Hincmaro de Reims vieron claramente el peligro de las tesis de Godescalco tanto para la filosofía como para la teología. El primero fue el abad del monasterio de Orbais donde se encontraba el propio Godescalco, mientras que Hincmaro era el obispo de Reims, la diócesis en la que estaba enclavado el monasterio. Godescalco fue condenado en el sínodo de Maguncia y luego en el de Quierzy en 849. Aquí se celebró otro sínodo en 853 que confirmó el carácter ontológicamente positivo de la creación del hombre, destinado a la salvación, que perdió su libre albedrío con el pecado, pero lo recuperó gracias al valor universal del sacrificio de Cristo. La voluntad divina de que todos los hombres sean salvados, y que se identifica con la gracia, no entra en conflicto con la justicia con la que se castiga a los pecadores.

En esta controversia, debe recordarse la intervención de Juan Escoto Erígena. En su *De praedestinatione* sostiene que, incluso después del pecado, la libertad persiste en el hombre, ya que esta es directamente consecuente a la racionalidad. Además, afirma, sería completamente en vano que al hombre se le prohibiera pecar si no tuviera la libertad de cometer pecado. La libertad es también necesaria para la gracia, que como don gratuito de Dios implica la aceptación libre del hombre.

Con estas observaciones, Erígena utiliza tanto el concepto de justicia que, según la tradición romana, consiste en dar a cada uno lo suyo (*suum cuique tribuere*), como la convicción de que el lenguaje de la Revelación no puede estar en desacuerdo con la razón.

Hincmaro de Reims

El principal opositor de las tesis de Godescalco había sido el obispo Hincmaro de Reims (806-882).

Su pensamiento destaca el equilibrio cristiano entre la fe y la razón, la voluntad divina y la respuesta humana, la omnipotencia de Dios y la libertad del hombre. Hincmaro no niega la omnipotencia divina, pero no está dispuesto a pensar en el hombre como algo aplastado ante un Dios arbitrario, perdido en un mundo indescifrable, fruto de una voluntad insondable. Según él, el hombre es libre, como demuestra la diferencia entre la naturaleza del acto cognitivo (que no es libre) y el acto voluntario (que es libre), y reafirma la distinción entre preconocimiento y predestinación que Fredegiso había criticado, de manera que Dios sabe quién se salva y quién no, no porque los haya predestinado para esto, sino porque ve su comportamiento en la vida.

Estas disputas teológicas también tenían un valor político. Si no existen desde siempre unas verdades sobre las cuales Dios ha creado el universo, ¿de dónde se saca la norma sobre la cual construir una sociedad justa? ¿A qué criterios hay que referirse para distinguir al buen soberano del malo? Si la soberanía es arbitraria, ¿cómo pueden establecerse también obligaciones para el soberano?

Juan Escoto Erígena

Originario de Irlanda, Juan Escoto Erígena († 870) es la ma-

yor figura filosófica de la Alta Edad Media, el primero en intentar un sistema orgánico. Maestro de las artes liberales en la corte de Carlos el Calvo, completó una obra cultural vastísima. Tradujo los escritos del Pseudo-Dionisio; los *Ambigua* de Máximo el Confesor (siglo VI-VII) y el *De hominis opificio* de Gregorio de Nisa. En su trabajo se pueden encontrar rastros de cada uno de estos autores. Del Pseudo-Dionisio se encuentra la mística de la unión del alma con Dios, y especialmente la teología negativa que renuncia a establecer los nombres que hay que asignar a Dios, siendo Él absolutamente más allá de todo conocimiento y, por tanto, absolutamente inefable. Encontramos la centralidad de Cristo tan querida por Máximo el Confesor, que es utilizada después como correctivo de Dionisio. De hecho, la teología de este podía hacer que la Revelación cristiana, realizada plenamente en Cristo, perdiera concreción e historicidad. La Encarnación es un hecho histórico y Cristo también fue un verdadero hombre, lo que permite evitar la fuga del misticismo hacia la abstracción. Finalmente, encontramos el rastro de Gregorio de Nisa, especialmente para la doctrina de la doble creación. Al principio, Dios creó la naturaleza humana a su imagen, en su perfección ideal; después, habría dado vida a la creación real de los hombres sobre la base de ese modelo.

Erígena también era consciente de la unidad del conocimiento, para la cual no hay contraste entre razón y Revelación: «Aprendimos que la razón tiene prioridad sobre la autoridad. La autoridad encuentra su fundamento en la razón verdadera, mientras que la razón nunca ha encontrado su fundamento en la autoridad. Por tanto, cualquier autoridad que no es aprobada por la razón está enferma, mientras que la verdadera razón, inmutable sostenida por su propia virtud, no necesita ser revitalizada por ninguna autoridad». Entre verdadera razón y autoridad no puede haber contraste, ambas provienen de la sabiduría divina.

El *De divisionae naturae*

La obra principal de Erígena es *De divisione naturae* , la primera síntesis metafísica de la Edad Media. La división a la que hace referencia el título es una de las cuatro operaciones de la dialéctica. Como sabemos por Platón, la división (*diairesis*) significa descender rompiendo progresivamente las ideas generales en dos; la resolución en unidad (*synagogé*) es el proceso inverso, que se eleva de las ideas particulares a las ideas generales. La primera divide, la segunda recompone. En la obra se utilizan las dos primeras operaciones que indican el doble movimiento por el cual las criaturas descienden del Creador y luego regresan a Él. Este proceso está dividido en cuatro fases:

La naturaleza que crea y no es creada

Es el primer estado absoluto, el de la trascendencia absoluta del Fundamento. Dios es totalmente otro, y por tanto incognoscible e inexpresable. Aquí Erígena usa la teología negativa del Pseudo-Dionisio y explica cómo hay una absoluta incompatibilidad entre las categorías, los géneros y las especies, es decir -conceptos y palabras-, y esta absoluta y misteriosa trascendencia divina.

La naturaleza que crea y es creada

Es el primer momento de la creación, en el que aparecen los paradigmas eternos de las Ideas. Este es el plan ideal de la creación, donde los especímenes del ser están en su perfección ideal y absoluta. Es la Sabiduría de Dios, es decir, la segunda persona de la Trinidad, el *Logos -Verbum* , fuente de toda inteligibilidad de lo real. Aquí Erígena utiliza muchas reflexiones de Gregorio de Nisa y, a través de Clemente de Alejandría, Orígenes y san Agustín, recupera aspectos del pensamiento platónico tratando

de cristianizarlos.

Naturaleza que no crea y es creada

Es el mundo de la multiplicidad de las cosas materiales, en el que la absoluta unidad original parece haberse perdido ahora, ya que las cosas se ven sobrecargadas por un movimiento centrífugo que las aleja unas de otras. Es el punto de llegada de la «división». A partir de aquí, sin embargo, también comienza el regreso, el proceso de vuelta a la unión.

Con la persona humana termina la división y comienza la resolución. El hombre se coloca en la línea divisoria entre el mundo material, objeto de sensibilidad, y el mundo espiritual, objeto de inteligibilidad. Él, por ser cuerpo y alma, participa en ambas esferas. Pero el hombre no tendría en sí la fuerza para llevar a cabo el cambio y la recuperación. Es la encarnación del Logos lo que lo libera de la fragilidad de la «segunda creación» y, a través de la salvación del hombre, permite salvar también a todo el universo físico, que de lo contrario sufriría un proceso imparable de degradación.

Naturaleza que no crea y no es creada

Todo se resumirá en Cristo, que será todo en todos. Este es el cumplimiento final del proceso de recomposición de la unidad originaria. Buenos y malos sufrirán la misma suerte, aunque, conservando todos su conciencia, algunos podrán guardar una pena interior.

Dios y las criaturas

Al examinar el esquema que hemos propuesto anteriormen-

te, podemos darnos cuenta de cómo el pensamiento de Erígena podría ser acusado de panteísmo. Él dice claramente que las Ideas son creadas, pero después identifica la producción de las Ideas con el Verbo, que no es creado. Si las ideas creadas son finitas, entonces no pueden identificarse con el Verbo. Erígena pone las ideas «después de Dios», mientras que no hace lo mismo con el Verbo y afirma que el Verbo es anterior a las Ideas.

La noción de creación como teofanía también presenta algunos problemas de ortodoxia. Él dice que la creación es una manifestación de Dios, una teofanía, una revelación de sí mismo no solo para los hombres sino también para Él mismo. Dios sería incognoscible no solo para nosotros los hombres sino también, si no se revelara, para sí mismo. Esta revelación es obra del Padre, que produce Ideas en el Verbo. Luego, por obra del Espíritu Santo, de las ideas derivan las especies y los individuos. Las sustancias conocen tres grados: las inmateriales, como los ángeles; las materiales, como los animales; y las cosas inanimadas o las humanas, que están entre las unas y las otras. Toda la creación vive de la luz de Dios y la naturaleza es, por tanto, símbolo de Dios. La visión simbólica de la naturaleza, una de las expresiones más típicas de la mentalidad medieval, se origina aquí.

Filosofía y religión

El pensamiento de Erígena tiene el mérito de organizar de manera orgánica el problema de la relación entre fe y razón. Erígena distingue tres momentos en la evolución de esta relación. Antes de la Revelación (primer momento) existe solo la razón, que con su propia fuerza puede conocer la naturaleza hasta postular la existencia de un Creador, como hizo la filosofía antigua. Después de la Revelación (segundo momento), la razón solo puede partir de la fe y, de hecho, el enfoque de Erígena es el de Agustín y Dionisio, es decir, la primacía de la cer-

teza de la fe que guía la actuación de la razón y la contemplación. Cuando al final del tiempo (tercer momento) veamos a Dios en su propio Rostro, entonces la contemplación habrá reemplazado a la fe.

Pedro Damián, Berengario de Tours, Lanfranco de Pavía

En el siglo XI se enfrentaron los *dialécticos* , es decir, aquellos que creían que la razón tenía un papel que desempeñar en la comprensión de la fe, y los *antidialécticos* , que, en cambio, veían en la razón un peligro para la fe. La filosofía a menudo excedía, dando la impresión de querer explicarlo todo y que lo que no se podía explicar no tenía valor. Las tensiones estallaban cuando los excesos de los dialécticos corrían el riesgo de poner en duda algunas verdades de fe y, al trabajar demasiado en los significados y las palabras, alteraban el texto sagrado o contaminaban la exacta comprensión de un dogma.

Pedro Damián (1007-1072) puede ser considerado como el ejemplo más nítido de antidialéctico. Fue ermitaño, luego monje en el monasterio de Fonte Avellana y después cardenal. Es autor de dos obras: *De sancta simplicitate* y *De divina onnipotentia* . Defiende la fe de las insidias de la razón. El intelectualismo lo considera inútil: «Dios Todopoderoso no necesita nuestra gramática para arrastrar a los hombres tras él, si es cierto que incluso al comienzo de la redención humana no envió filósofos ni oradores, sino hombres simples y pescadores incultos». En *De sancta simplicitate* , así describe el relato de la tentación de Adán: «Dios sabe que cualquier día comeréis de Él, vuestros ojos se abrirán y seréis como dioses, porque conoceréis el bien y el mal. Aquí tienes, hermano, ¿quieres aprender gramática? Aprende a declinar *Deus* en plural».

La filosofía debe ser repudiada, es una invención del diablo y nació con la rebelión de los dos progenitores, es decir, de la

pretensión de «conocer» el bien y el mal.

En cuanto a Pedro Damián, se vuelve a plantear una pregunta ya vista con san Pablo. Parece probable que el fin de la acusación sean las degeneraciones, el tecnicismo gramatical que vacía el sentido espiritual y teológico de los contenidos de la fe. Pedro Damián presta gran atención para garantizar que la omnipotencia divina no disminuya y que el mundo no se vuelva autónomo por el acto de voluntad que lo creó. La realidad natural no es autónoma e independiente de la sobrenatural, como le gustaría al uso de la dialéctica. De hecho, esta presupone que es posible investigar la naturaleza con las únicas herramientas de la razón y el lenguaje humano, independientemente de la Revelación y las verdades de fe. La dialéctica busca argumentos naturales para conocer la naturaleza, pero esta depende tanto de la omnipotencia divina que no es cognoscible ni explicable sin ella: «El Creador de todas las cosas ha mutado como ha querido las leyes de la naturaleza o, mejor dicho, hizo la naturaleza misma, por así decirlo, contra natura. En realidad, ¿no es contra natura que el mundo haya sido hecho de la nada?».

Berengario de Tours (1010-1088) afirmó estar de acuerdo con la presencia real de Cristo, pero esto no significaba la presencia de su cuerpo «histórico» ni que con la consagración se lleve a cabo la transformación de la sustancia del pan y el vino en la del cuerpo de Cristo.

En la disputa también intervino Lanfranco de Pavía (1003-1089). Este había entrado en el monasterio de Le Bec en Normandía en 1042 y tenía allí discípulos influyentes, como Anselmo de Aosta. En su *Liber de corpore et sanguine Christi* , argumenta que el cambio eucarístico es efectivo. Utiliza los conceptos aristotélicos de sustancia y accidentes. En la definición del Concilio Romano de 1079 promovido por Gregorio VII, se fijó esta fórmula: «Creo que el pan y el vino en el altar se transforman sustancialmente (*substantialiter*) en la verdadera carne y sangre de Cristo, no de manera simbólica, sino en su verdadera

naturaleza y en su verdadero ser».

Si la dialéctica podía conducir a los errores de Berengario, también podía iluminar el dogma, ayudar a formularlo de una manera conceptualmente ortodoxa, como demuestra la obra de Lanfranco.

V. LA ESCOLÁSTICA MEDIEVAL: UNA VISIÓN DE CONJUNTO

El concepto de Escolástica

Por escolástica se entiende el conjunto de la filosofía medieval, es decir, la filosofía que se desarrolla en las *Scholae* de Europa en los siglos que van desde el final de la Patrística al inicio del Humanismo. Por *Scholae* se entienden las escuelas de corte, como la *Schola* palatina de Carlomagno, las escuelas de las abadías y las escuelas episcopales en las ciudades, los estudios de maestros individuales, los estudios de órdenes religiosas, pero, sobre todo, las universidades.

La escolástica tiende a constituir una visión sistemática del mundo, de acuerdo con la Revelación y la fe cristiana, marcando así la afirmación del cristianismo en la cultura humana. Representa una de las fases más fecundas del cristianismo en la cultura y en la civilización, hereda el trabajo de la patrística, asume el inmenso andamiaje cultural de la antigüedad clásica y lo dirige a la teología. De este modo, se construye un edificio del saber nuevo, más estructurado y complejo, cuya expresión más adecuada son las *Sumas* . La cultura y todas las expresiones de la vida humana deben estar orientadas hacia el significado trascendente de la vida: esta es la característica principal de la Escolástica.

El elemento fundamental fue el descubrimiento de Aristóteles, cuya filosofía contribuyó a conferir a la escolástica su característica típica de asunción positiva en la teología de los resultados de la razón natural, para la presentación y formulación del dogma revelado. La escolástica alcanzó, en algunos de sus autores, un equilibrio entre razón y fe que no ha sido superado, ni siquiera por la patrística. Hay que considerar a la patrística y la escolástica como dos fases de un único proceso.

En la escolástica medieval se pueden distinguir las siguientes fases principales.

La preparación , que incluye los siglos VI-XII. Es el periodo en el que surgen san Agustín, el Pseudo Dionisio y Boecio. La referencia es, sobre todo, el platonismo interpretado a través de la mediación neoplatónica, mientras que de Aristóteles se conocen solo algunas obras de lógica, traducidas y comentadas por Boecio. En el siglo IX resalta la filosofía de Juan Escoto Erígena. En el siglo XI estalla la polémica entre los dialécticos y los antidialécticos: Berengario de Tours confía demasiado en la dialéctica en grave detrimento de las verdades reveladas. Es el caso también de Juan Roscelino, lo que suscita el desdén de Pedro Damián.

La primera escolástica, o escolástica de los inicios . Se considera que la escolástica inicia con san Anselmo de Canterbury (1033/1034-1109). Es el primer teólogo sistemático después de Juan Escoto Erígena que, a partir de los datos de la Escritura y del Magisterio eclesiástico, procede a la reflexión teológica. El marco sigue siendo platónico-agustino, según el lema que podemos leer en el título del *Proslogion* : *Credo ut intelligam* . Dicho lema lo hizo suyo toda la escolástica ortodoxa, junto a este otro: *Intelligo ut credam* , ya que es la misma fe la que pide ser entendida: *Fides quaerens intellectum* .

Alumno de san Anselmo fue Anselmo de Laon (c. 1050-1117), maestro, a su vez, de Pedro Abelardo (1079-1142). Anselmo fundó la Escuela de la catedral de Laon, a la que asistían alumnos procedentes de toda la cristiandad. Aquí se redactaron los primeros *Libros de sentencias* y se inicia a enseñar siguiendo la forma de la *quaestio* .

Guillermo de Champeaux (1068-1122), que había sido discípulo de Roscelino, fundó en 1113 la Escuela de San Víctor, cerca de París. Tomó partido por Bernardo de Claraval (1090-

1153) en su polémica contra Abelardo. Guillermo es famoso porque intervino en la disputa sobre los universales; sin embargo, sus *Sententiae vel Quaestiones* versan sobre muchos temas teológicos siguiendo las huellas de san Agustín. El exponente más famoso de la Escuela de San Víctor fue Hugo de San Víctor (c. 1096-1141), que elaboró la teología de manera sistemática, comentó la Escritura y redactó una *Summa sententiarum* .

Muchos consideran a Abelardo el verdadero fundador de la teología escolástica, sobre todo por la pericia del método, que tiende a conferir a la teología el estatuto de ciencia, como dirá seguidamente Guillermo de Auxerre (c. 1150-1231). Fue precisamente Abelardo quien acuñó el término teología; antes se solía hablar de Sacra doctrina. Sin embargo, otros sostienen que su fama se debe más a los sucesos de su vida que a su teología. Desarrolló de manera avezada la dialéctica, que utilizó para penetrar en las verdades de los dogmas. Se dio a conocer por la manera desenvuelta con la que criticaba a sus maestros Guillermo de Champeaux y Anselmo de Laon, y por sus polémicas con san Bernardo, que lo acusaba de exceso de intelectualismo. Sufrió dos condenas, en 1121 y en 1141, por algunas afirmaciones teológicas arriesgadas.

También fue importante la obra de Gilberto Porretano (1070-1154)), que estudió en Laon y se vinculó a la Escuela de Chartres. Asimismo él elaboró una teología especulativa analizando en sentido metafísico los dogmas cristianos. Fue una figura eminente de la teología del siglo XIII.

La Escuela que surgió alrededor de la catedral de Chartres, donde enseñó, además de Porretano, también Juan de Salisbury, aun conservándose platónica se esforzó en desarrollar una comprensión racional de la dogmática más profunda.

Mientras tanto, en París, Pedro Lombardo (1100-c.1160) escribió los *Cuatro Libros de Sentencias* , que probablemente terminó de redactar en 1157. Es la obra más famosa de esta fase inicial de la escolástica y, sin duda, la más difundida de la Edad

Media. La obra tiene una estructura clara y ordenada y se convirtió en el manual para los estudios teológicos más utilizado en Occidente a lo largo de todo el Medioevo y posteriormente.

La segunda escolástica o de la acción . Si se entiende por escolástica en sentido neto solo esta fase, podemos decir que duró poco más de cien años: desde 1228, cuando san Alberto Magno comenzó su enseñanza en Colonia, hasta la muerte de Guillermo de Occam, en 1347.

La primera mitad del siglo XIII está caracterizada por la entrada en Occidente, con traducción latina, de las obras de Avicena, Averroes y otros filósofos árabes y, especialmente, de los escritos de filosofía natural, ética y metafísica de Aristóteles. La entrada de Aristóteles provocó la revolución más importante del pensamiento en Occidente, sobre todo por obra de san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino. Sin embargo, sus inicios encontraron una fuerte oposición. El Concilio de París de 1210 prohibió la lectura de las nuevas obras de Aristóteles. Dicha prohibición se incluyó en los estatutos de la universidad de París de 1215. Gregorio IX instituyó en 1228 una comisión de tres miembros para purgar los textos incriminados.

En el periodo de la segunda escolástica existían las escuelas filosóficas principales siguientes.

El Agustinismo.

La metafísica de esta corriente seguía la línea platónica y es visible en los primeros maestros franciscanos como, por ejemplo, Alejandro de Hales (c.1183-1245) y Juan Peckam (c.1240-1292) y se consolida especialmente en la obra de san Buenaventura (1217/1221-1274) y sus discípulos. Esta escuela chocó con la escuela tomista en la universidad de París.

El Aristotelismo tomista.

Tomás de Aquino (1225-1274) se valió del trabajo de traductor de su hermano de comunidad Guillermo de Moerbeke (c.1215-1286). No se trató de una simple elección entre Aristóteles y Platón, sino de una síntesis nueva.

El Aristotelismo averroísta.

La interpretación que Averroes había dado de Aristóteles levantó mucha preocupación en la ortodoxia católica. El averroísmo estaba guiado por Sigerio de Brabante (†1282), al cual le sucedió en la guía del movimiento Juan de Jandún (1280-1328) y, para la filosofía política, Marsilio de Padua (1275- 1342). La utilización heterodoxa de Aristóteles no concernía solo a algunos puntos de su pensamiento, sino a la visión de conjunto de la filosofía como ciencia independiente de la fe. Contra esta postura lucharon tanto Buenaventura como Tomás, aunque con puntualizaciones distintas.

La decadencia (siglos XIV y XV). Es la época del abandono de la síntesis tomista entre razón y fe, en favor del predominio de la subjetividad, el nominalismo y el fideísmo. La crisis tiene inicio con las críticas a santo Tomás por parte de maestros seculares como Enrique de Gante (c.1217-1293) y los exponentes de la segunda Escuela franciscana como Juan Duns Escoto (1265/1266-1308) y Guillermo de Occam (1285-1347).

Sigue, en épocas sucesivas, la vuelta de la escolástica en dos momentos de la historia: en el Barroco, sobre todo en Italia y España, y a finales del siglo XIX, por impulso de León XIII que, con la encíclica *Aeterni Patris* (1879), propuso de nuevo la filosofía de santo Tomás a todas las escuelas católicas y relanzó el tomismo como filosofía perenne.

Los instrumentos de la filosofía medieval

La filosofía medieval utilizó instrumentos propios y originales. Nos referimos a los instrumentos de la investigación, a la producción de obras, a las modalidades de redacción de estas, a los sistemas de comunicación cultural, a las técnicas para la discusión académica, a la naturaleza y organización de la enseñanza.

Las universidades

La Edad Media fue la época de la autogestión desde abajo, de las autonomías, si bien todo esto necesitaba de un cierto reconocimiento por parte de los poderes universales de la época: el papado o el imperio. Las universidades nacen cuando los estudiantes que asistían a las lecciones de los distintos maestros, o de una escuela obispal, o de un *studium* de una orden religiosa, se asocian para tutelar sus derechos y disciplinar sus actividades. La *universitas studiorum* es, por tanto, una corporación de estudiantes -imitados después por los profesores- que se unen, redactan unos estatutos, organizan su actividad de enseñanza y aprendizaje gozando también de autonomía legislativa en su interior, y defienden sus intereses comunes. Seguidamente, las universidades obtienen el reconocimiento por parte del poder político (rey, emperador o papa), que reconocen los estatutos, conceden mayor autonomía, proporcionan ayudas económicas y favorecen a las universidades con leyes oportunas.

No solo los reyes, sino también los papas se interesaron mucho en las universidades, especialmente en la de París, que era el principal centro de investigación, elaboración y producción del saber teológico de la época. No pertenecía a sí misma, sino a toda la cristiandad. Era comprensible, entonces, que los papas se preocuparan de que la enseñanza de la teología en esta universidad se mantuviera en el ámbito de la ortodoxia. Inocencio III y sus sucesores favorecieron a la universidad de París con reconocimientos, ayudas y privilegios convirtiéndola en el centro de la cultura medieval y buscando, al mismo tiempo, orien-

tarla a la ortodoxia, imponiendo a veces estatutos que dieran garantías a la Iglesia en este sentido y evitaran ciertas enseñanzas.

Se explican así las frecuentes disputas, condenas, las tomas de posición, las controversias teológicas y doctrinales de las que fue escenario dicha universidad. Las ocasiones principales de confrontación fueron tres: la enseñanza de la gramática y la dialéctica; la utilización de la filosofía aristotélica y la entrada de las órdenes mendicantes en el mundo universitario.

La enseñanza de la gramática y la dialéctica . Para comprender el problema es necesario explicar cómo estaban organizados los estudios universitarios.

A los 15 años se accedía a la Facultad de las Artes, donde se enseñaban las artes liberales. Después se pasaba a la Facultad de Teología, o de Derecho o, como en el caso de Salerno, de Medicina. Entre las artes liberales, muchos maestros enseñaban la gramática y la dialéctica, entendidas como algo formal, sin vínculos con la metafísica y la teología. Los papas, preocupados, intentaban evitar esta bifurcación, pues los distintos ámbitos del saber debían estar orientados hacia una única verdad.

La utilización de la filosofía aristotélica . Con la entrada de Aristóteles en la cultura occidental se planteó otro motivo importante de tensión doctrinal. Hasta entonces, la teología había estado especialmente marcada por Platón y Agustín. Desde el principio, se miró a Aristóteles con desconfianza. Quien comenzó a utilizarlo, como por ejemplo Abelardo, tendía a hacerlo solo en el sentido de utilizar la gramática y la lógica aristotélicas entendidas en sentido formal. Cuando intentó utilizar el método aristotélico aplicándolo también a la metafísica y a la teología, parecía que había una incompatibilidad de fondo entre el pagano Aristóteles y la verdad cristiana. Solo con Alberto Magno y Tomás de Aquino se llegó a utilizar a Aristóteles tam-

bién en metafísica y teología.

La entrada de las órdenes mendicantes en el mundo universitario . Las órdenes franciscana y dominica se añaden, en la Baja Edad Media, a las órdenes marcadas aún por el monaquismo y el clero secular. Esas órdenes entran en la ciudad, fundan sus iglesias en los nuevos burgos populares y, pronto, surgen y se expresan también sus pensadores y teólogos. En 1220, el papa Honorio privilegia la enseñanza de los dominicos y los franciscanos en la universidad de París. Naturalmente, todo ello no estuvo exento de confrontaciones, tanto entre los doctores de las órdenes mendicantes y los doctores seculares, como entre las dos órdenes mendicantes, que expresaron dos líneas de pensamiento distintas: el agustinismo con Buenaventura (franciscano) y el aristotelismo con Tomás de Aquino (dominico).

La actividad didáctica y la tipología de las obras

Es bien sabido que el saber medieval era deductivo, dogmático y opuesto a la metodología dialéctica del saber antiguo. En cambio, en las *Scholae* medievales y en las universidades, en especial, el método utilizado era el diálogo y la confrontación, la discusión y la dialéctica de manera infinitamente más amplia que en la Edad Moderna.

La *Lectio* (Lección) consistía en la lectura de un texto que era comentado. Se leían, sobre todo, los *Libros de sentencias* , que recogían los pasos más significativos de los Padres de la Iglesia, divididos por argumentos. El primero en realizar una obra de este tipo fue Anselmo de Laon. Después, también fueron autores de *Libros de sentencias* Pedro Abelardo y Pedro Lombardo, siendo las de este último las más utilizadas y comentadas. Durante la *Lectio* , además de las Sentencias de Pedro Lombardo, se leía la Biblia o una obra de Aristóteles que el docente comentaba. Nacieron así los Comentarios de los distintos autores medievales, todas ellas obras originadas por la docencia como, por

ejemplo, el *Comentario al Evangelio de San Juan* o el *Comentario a la Política de Aristóteles* de santo Tomás.

Además de la *Lectio* , estaba la *Disputatio,* que consistía en una discusión sobre una *Quaestio* , es decir, un problema teórico particular. Los participantes presentaban las motivaciones en pro y en contra para llegar a una solución. Este esquema había sido inaugurado en la obra *Sic et Non* de Pedro Abelardo, en la que recogió algunas frases contradictorias presentes en la Biblia y en los Padres para suscitar una pregunta y empujar a las inteligencias a su solución. Pero la obra en la que el método de la *Disputatio* aparece estructurado en grado sumo es la *Suma teológica* de santo Tomás de Aquino. En ella, cualquier aspecto de una cuestión es analizado mediante la recogida de las motivaciones a favor y en contra, para acabar con la solución.

El docente impartía además, periódicamente, las *Disputationes* , intentando estructurarlas de modo organizado y concatenado. Nacieron así las numerosas obras medievales tituladas *Quaestiones disputatae* . Las *Quaestiones quodlibetales* , en cambio, atañen a las cuestiones en sí mismas, no concatenadas, que tenían lugar en momentos especiales del año.

El resultado de todo cuanto hemos dicho lo confirma aún más el carácter «escolástico» de la filosofía medieval. Todas las obras de los grandes filósofos nacen de su actividad docente y reflejan los comentarios y las disputas dentro de la actividad didáctica. La obra principal de san Buenaventura es un *Comentario a las sentencias* ; la obra principal de Tomás de Aquino es la *Suma teológica* , un gran tratado en el que se han organizado de manera estructurada toda las *questiones disputatae* de filosofía y teología. Tanto Tomás como Occam publicaron las *Quaestiones quodlibetales* .

La tipología más significativa de la edad medieval sigue siendo, de todas formas, la *Suma* que es la que expresa mejor que ninguna otra la tendencia a la unidad del saber.

La Edad Media y, en especial, los siglos XII y XIII, fueron pe-

riodos de una gran viveza cultural e intelectual, de abierta confrontación y creatividad, cuyos protagonistas fueron los múltiples lugares de cultura de la época. La imagen de una Edad Media en la que la razón no era utilizada, en la que se prohibía la investigación o era bloqueada por el prejuicio religioso, donde los intercambios culturales y la difusión de la cultura eran asfícticos, no tiene razón de ser.

VI. LA MEDIACIÓN DE LA FILOSOFÍA ÁRABE Y EL AVERROÍSMO

Uno de los acontecimientos culturalmente más importantes del periodo de la Escolástica fue la introducción en la cultura europea de Aristóteles. Dicha introducción se hizo por medio de los filósofos árabes. De hecho, en Siria se tradujeron las obras de Aristóteles y algunos comentaristas árabes expusieron su pensamiento. En estos comentarios, con frecuencia se concilió a Aristóteles con Platón, y en todos ellos se observa la influencia de la religión islámica. La influencia de los comentaristas árabes se ejerció especialmente en el siglo XIII. A menudo se dice que la cultura europea es también fruto del pensamiento árabe. Es verdad, y la mediación de la que estamos hablando lo demuestra. No obstante, estos comentarios fueron posteriormente resumidos y enmendados de sus errores por la filosofía cristiana y, como tales, fueron positivamente productivos.

Al-Farabi

Un ejemplo muy concreto de intento de conciliación entre Aristóteles y Platón es la distinción entre esencia y existencia teorizada por Al-Farabi (870-950). La esencia es *aquello por lo que una cosa es lo que es* . Una cosa es «tal cosa» por su esencia; pero, ¿por qué otro principio ella «es», es decir, existe? La esencia no es el principio por el cual una cosa es; es el principio por el cual una cosa es *tal* cosa, y no otra. El principio por lo que una cosa «es» es la existencia. Todos los seres en los que la esencia es distinta de la existencia son contingentes, es decir, son, pero pueden no ser. Su contingencia deriva precisamente del hecho de que su esencia no implica la existencia. Si la esencia de una cosa implicara también la existencia, entonces la existencia le pertenecería por derecho y esa cosa existiría necesa-

riamente, es decir, no podría no existir.

Este descubrimiento de Al-Farabi tiene una importancia enorme. Sin embargo, la interpretación que de ello da el pensador árabe es platónica. De hecho, dice que, si esencia y existencia coincidieran, en la definición de la esencia se expresaría también que una cosa existe. En cambio, cuando defino, por ejemplo, al hombre, no digo absolutamente nada acerca del hecho de si él existe o no. Esto significa que la existencia es algo «añadido», no constitutivo, algo accidental, es decir, que puede ser como no ser. Esta argumentación se remonta a Aristóteles. Sin embargo, Al-Farabi concluye diciendo que la existencia es un accidente de la esencia: de hecho, un accidente puede darse como no darse, y aquí es platónico. Para Platón, la existencia es un predicado de la esencia, en la que se expresa la Idea.

Santo Tomás de Aquino lo planteará de manera distinta. Su gran revolución metafísica consistirá, precisamente, en la inversión de las prioridades y dar la primacía a la existencia (que él llamará *acto de ser*) respecto a la esencia.

Avicena

Los comentarios a Aristóteles de Avicena (980-1017) merecen ser recordados por, al menos, tres motivos.

El primero es la afirmación de que lo que antes aparece ante nuestro intelecto es el ente, una idea retomada por santo Tomás.

El segundo es que la creación del mundo es, para Avicena, necesaria, como también para Averroes, como veremos más adelante. El ser es necesario o posible. Este último es el ser que puede existir, pero que para ello necesita una causa. Ahora bien, si una cosa es posible y si su causa existe, entonces existirá necesariamente, porque su causa necesariamente la producirá. Él es posible solo en cuanto su causa aún no lo ha producido,

pero es necesario en cuanto su causa lo producirá necesariamente. Esto no lo confunde con lo necesario, que es cuanto existe en virtud de la propia esencia y no puede no existir. Cada cosa es posible y hace referencia a una causa, etcétera, y, por tanto, toda la serie de los seres es posible y requiere una causa para existir, que es necesario que exista, en caso contrario no existiría nada; por consiguiente, es necesario que cause, pero a este punto también son necesarios todos los posibles, en cuanto son causados por una causa que causa necesariamente. Dios es el ente necesario, nada más allá de Él lo es; de hecho, cualquier otra esencia más allá de Dios tiene su existencia como un accidente. Avicena, por tanto, manifiesta una distinción ontológica entre Dios y las criaturas; y, sin embargo, la relación de las criaturas con Dios es una relación de necesidad. No es que las criaturas sean en sí entes necesarios, sino en el sentido de que son entes posibles que tienen una causa que causa necesariamente.

El tercer motivo atañe a la doctrina de la unidad del Intelecto agente, según la cual en el alma de cada hombre hay un intelecto pasivo que recibe las formas inteligibles por parte de un Intelecto agente único para toda la humanidad.

Averroes y el averroísmo medieval

La influencia de Averroes (1126-1198) ha sido mayor que la de cualquier otro comentarista árabe en la filosofía medieval, y no solo en esta. Influyó en el aristotelismo heterodoxo, representado sobre todo por Sigerio de Brabante, y después en la escolástica de la decadencia del siglo XIV, también en Juan de Jandún y el pensamiento político de Marsilio de Padua, cuyo *Defensor pacis* comienza, antes que Maquiavelo, Lutero y Bodino, la separación entre política y religión. A través de estas influencias, el averroísmo llega hasta la Edad Moderna.

La primera doctrina averroísta que merece ser recordada es la que pasó a la historia como doctrina de la «doble verdad»,

según la cual dos afirmaciones contradictorias podrían ser verdad, la una para la filosofía y la otra para la fe. Aristóteles representaba la razón en su autonomía plena y total de investigación y juicio, que podía llegar a conclusiones distintas o totalmente opuestas a las verdades de fe, que por tanto podían ser consideradas como irracionales aun siendo verdaderas. Dicha separación entre razón y fe era contraria a todo el recorrido que la consciencia había llevado a cabo. En dicha separación están contenidos los dos peligros que siempre tiene que combatir el pensamiento cristiano, a saber: el racionalismo y el fideísmo. Se pierde la continuidad entre naturaleza y gracia, entre razón y fe, entre creación y redención.

Desde el punto de vista histórico, la tesis de la doble verdad contribuyó a dar una imagen peligrosa de Aristóteles. Las prohibiciones iniciales a que se estudiara y se enseñara estuvieron también alimentadas por el uso que de él hacían los averroístas. Al identificar a Aristóteles con la verdad de la razón separada de la fe, el averroísmo contraponía la facultad de las artes a la facultad de la teología. Efectivamente, a Aristóteles lo enseñaban los maestros de las artes, que consideraban que la enseñanza de la filosofía no estaba ordenada a la teología. Fue la razón por la que, en 1270, el obispo de París condenó 15 tesis aristotélicas, muchas de las cuales eran, sin embargo, averroístas: la unidad del intelecto agente, la negación del libre albedrío, el determinismo astrológico, la mortalidad del alma. En 1277, el mismo obispo condenó 219 tesis averroístas.

La tesis de la doble verdad contribuirá también a alimentar, en los siglos XIV y XV, las investigaciones autónomas en ámbito político y científico, que si por un lado serán positivas para la disponibilidad a la búsqueda de lo nuevo, por el otro también serán negativas, porque disociarán los ámbitos de investigación de la filosofía y la teología, perdiendo la unidad del saber.

La segunda doctrina averroísta que merece que se le preste atención es la del único intelecto agente, que Averroes compar-

te con Avicena. El tema está conectado con el de la inmortalidad del alma personal. Aristóteles no había aclarado si existe un intelecto agente para cada persona individualmente, o uno único para todos los hombres. Para Averroes el intelecto pasivo es una dimensión únicamente corpórea, abierta a recibir las formas inteligibles del intelecto agente. El intelecto pasivo está destinado a morir con el cuerpo; el intelecto agente, en cambio, está separado y es, por tanto, capaz de sobrevivirle, pero no es propio de la persona individualmente. He aquí por qué la inmortalidad pertenece al intelecto agente, y no al alma de cada persona.

La tercera tesis averroísta que presentaba una serie de problemas con la ortodoxia era la de la eternidad del mundo. Tomás de Aquino explicará que considerar eterno el mundo no se opone a su creación, y que a la razón no le resulta inaceptable una tesis como esta (san Buenaventura, en cambio, siempre rechazó la tesis tomista de un mundo eterno). Sin embargo, Averroes pretendía utilizar la tesis de la eternidad del mundo para sostener que Dios no puede no producirlo, añadiendo que el mundo es así porque Dios no podía hacerlo más que así. La realidad era considerada como necesaria en tanto en cuanto Dios crea mediante las otras causas naturales y no directamente, como hemos explicado al hablar de Avicena. Esto implicaba la negación de la libre creación del mundo. Según la Iglesia, Dios ha creado al mundo libremente y puede intervenir directamente en el mundo sin pasar a través de las causas naturales, tanto para crear las almas de los hombres como para realizar milagros, a pesar de que el mundo no ha sido hecho por casualidad, sino mediante la racionalidad y la verdad. En cambio, según la interpretación averroísta de Aristóteles, si la realidad es inteligible, es decir, creada según verdad, no podía no ser creada por Dios.

El exponente principal del averroísmo fue Sigerio de Brabante (†1282), que sostenía la tesis de la doble verdad. No duda

que es la fe la que tiene la última palabra, pero esto no bastaba para que su posición fuera aceptada por la ortodoxia cristiana, según la cual ninguna verdad puede enfrentarse con otra verdad: puede haber verdades a niveles distintos, diferentes y complementarias entre ellas, pero no dos verdades enfrentadas. Siguiendo la razón, en cambio, Sigerio llega a conclusiones que eran totalmente inaceptables para la fe como, por ejemplo, que Dios no era causa eficiente de la realidad, que no podía tener el conocimiento anticipado de los hechos contingentes que se verificarían, que había un único intelecto agente para todos los hombres, que la inmortalidad del alma, la vida eterna y la resurrección son inverosímiles.

VII. ANSELMO DE CANTERBURY

San Anselmo (1033/1034-1109) da una primera contribución sistemática para el equilibrio entre fe y razón. Considera que se debe partir de la fe y de las Sagradas Escrituras y que, por tanto, se tiene que creer para comprender (*credo ut intelligam*). Por otra parte, sin embargo, sería una negligencia no intentar comprender lo que se cree. Respecto al problema que surge a continuación, a saber: hasta qué punto la razón puede ir más allá en la comprensión, Anselmo es incluso más optimista que santo Tomás, pues considera que la razón puede demostrar la necesidad de la Trinidad y de la Encarnación. Con esto no se afirma que la razón explique los misterios, que entonces no serían tales, sino que solo puede explicar la racionalidad de estos.

En el *Monologion* lleva a cabo tres pruebas *a posteriori* sobre la existencia de Dios, que retoman modalidades y temáticas ya vistas en Agustín, su gran maestro. En la obra sucesiva, el *Proslogion* , busca, en cambio, una prueba verdaderamente resolutiva (*unum argumentum*), sencilla y clara, absolutamente irrefutable. Nace así el célebre argumento ontológico. El *Proslogion* es la segunda de las grandes obras de Anselmo. Se diferencia del primer tratado, el *Monologion* , cuya intención era mostrar, solo con los instrumentos racionales, las razones de la fe. En cambio, el *Proslogion* asume la fe como dato de partida y le pide a la razón que la comprenda. Por este motivo su subtítulo es *Fides quaerens intellectum* .

El argumento ontológico

Tras la oración de introducción, en el *Proslogion* nos encontramos con la célebre prueba de la existencia de Dios, llamada a partir de ese momento «argumento ontológico». Leamos directamente el texto: «Así, pues, ¡oh Señor!, tú que das la inteligencia de la fe, concédeme, en cuanto este conocimiento

me puede ser útil, el comprender que tú existes, como lo creemos, y que eres lo que creemos. Creemos que encima de ti no se puede concebir nada por el pensamiento (*aliquid quo nihil maius cogitari potest*). Se trata, por consiguiente, de saber si tal Ser existe, porque el insensato ha dicho en su corazón: no hay Dios. Pero cuando me oye decir que hay un ser por encima del cual no se puede imaginar nada mayor, este mismo insensato comprende lo que digo; el pensamiento está en su inteligencia, aunque no crea que existe el objeto de este pensamiento. Porque una cosa es tener la idea de un objeto cualquiera y otra creer en su existencia. Porque cuando el pintor piensa de antemano en el cuadro que va a hacer, lo posee ciertamente en su inteligencia, pero sabe que no existe aún, ya que todavía no lo ha ejecutado. Cuando, por el contrario, lo tiene pintado, no solamente lo tiene en el espíritu, pero sabe también que lo ha hecho. El insensato tiene que convenir en que tiene en el espíritu la idea de un ser por encima del cual no se puede imaginar ninguna otra cosa mayor, porque cuando oye enunciar este pensamiento, lo comprende, y todo lo que se comprende está en la inteligencia: y sin duda ninguna este objeto por encima del cual no se puede concebir nada mayor, no existe en la inteligencia solamente, porque, si así fuera, se podría suponer, por lo menos, que existe también en la realidad, nueva condición que haría a un ser mayor que aquel que no tiene existencia más que en el puro y simple pensamiento. Por consiguiente, si este objeto por encima del cual no hay nada mayor estuviese solamente en la inteligencia, sería, sin embargo, tal que habría algo por encima de él, conclusión que no sería legítima. Existe, por consiguiente, de un modo cierto, un ser por encima del cual no se puede imaginar nada, ni en el pensamiento ni en la realidad» (*Proslogion* , II)[11].

La argumentación se basa en la idea de que para Dios la existencia sigue necesariamente su esencia: la naturaleza de Dios es tal que no se puede pensar en Él como no existente. Por tanto, una vez sabido qué significa el término «Dios», no se puede

pensar en él como no existente. El argumento es *a priori* . De hecho, todos los otros argumentos que hemos encontrado hasta ahora partían de las cosas y se remontaban a las causas. Este tipo de argumentaciones son *a posteriori* . Anselmo, en cambio, parte no de las cosas, sino de la idea de Dios, de su definición, de su esencia, y como es una esencia infinita (que no tiene nada mayor que ella), no puede no tener existencia.

Muchos discutirán esta argumentación, por lo que es necesario examinar brevemente su valor demostrativo. El monje Gaunilón (994c.-1083) discordaba afirmando que no es suficiente pensar una cosa para que esta exista y, por lo tanto, propuso el argumento, que Tomás hizo propio, de la imposibilidad de pasar del plano lógico al ontológico. La crítica de Gaunilón era pertinente, pero no resolutiva. De hecho, Anselmo la refutó declarando que su argumentación vale solo para Dios, dado que para ninguna otra cosa la esencia implica la existencia, sino solo para la Causa primigenia.

Mientras que san Buenaventura estará de acuerdo con Anselmo, afirmando que la existencia de Dios es evidente, la crítica más completa vendrá de santo Tomás de Aquino. Este está de acuerdo en que a Dios (que es el Ser mismo, o *Ente per essentia*) le pertenece la existencia por esencia; de hecho, Dios es su mismo ser. El juicio «Dios» es evidente, dado que el predicado está implícito en el sujeto, pero en sí y no para nosotros, porque nosotros no comprendemos hasta el fondo el primero de los dos términos: Dios. Si tuviéramos la posibilidad de conocer la esencia de Dios y de definirlo, no nominalmente, sino sustancialmente, entonces la evidencia de esa frase estaría clarísima. Pero no tenemos esta posibilidad y, en consecuencia, no podemos hacer el salto del plano lógico al ontológico.

No obstante, no se puede negar al *unum argumentum* una fuerza que se deriva del hecho de expresar una situación sobre la que santo Tomás estaría de acuerdo. La noción de la existencia de Dios está implícitamente en todos, también en quien la

niega con la razón. Anselmo expresa la idea según la cual todos nosotros, aferrando el ser, aferramos también, de manera confusa, la existencia de una Causa, en cuanto el ser es insuficiente a sí mismo. Santo Tomás está de acuerdo en esto.

El argumento ontológico será comentado con posterioridad, también en la Edad Moderna, de varias maneras y según los distintos puntos de vista de los filósofos. Lo aprobará Descartes, lo desaprobará Kant, lo admitirá Hegel.

Sin embargo, sería reductivo limitar la obra de san Anselmo solo al argumento ontológico. Él fue el primer gran teólogo sistemático de Occidente. Aludiremos aquí solo a las reflexiones sobre los atributos de Dios y sobre la cuestión de los universales.

Dios es, ante todo, el ser por excelencia, es el mismo Ser, mientras todas las otras cosas han recibido el ser de Dios. En Dios, por tanto, esencia y ser se identifican. Por esto, Dios existe necesariamente, porque existe por esencia; en cambio, los seres que de Él derivan no tienen una esencia que implique necesariamente la existencia. Dios ha dado la existencia a las cosas mediante la creación de la nada (*ex nihilo*). Cuando el universo aún no había sido creado, ya tenía una cierta forma de existencia como ideas, formas ejemplares en la mente de Dios (*in mente Dei creatoris*). Esas eran Dios mismo, el cual las creó profiriendo su Verbo creador. Todo cuanto ha sido creado por Dios es sostenido y gobernado por Él y, por tanto, Dios existe en todas partes. Dios es perfectamente simple y dado que en Él esencia y existencia coinciden, no tiene ni principio ni fin, es inmutable dado que su esencia no recibe ningún accidente.

¿Es posible hablar de Dios, atribuirle nombres? Anselmo considera que sí lo es, aunque tiene la prudencia de considerarlos en sentido absoluto, atribuyéndoles solo las cualidades que son las máximas en su género. A propósito de las ideas divinas, en polémica con Juan Roscellino, Anselmo sostiene que las ideas son seres, cosas reales, hasta el punto de que son para él

una condición necesaria de la ortodoxia católica.

11 Versión española disponible online en: https://filoymas.files.wordpress.com/2018/07/san-anselmo-de-canterbury-proslogion.pdf. [N.d.T.]

VIII. LA DISCUSIÓN SOBRE LOS UNIVERSALES Y PEDRO ABELARDO

Todos los filósofos medievales han afrontado el problema denominado de los universales. Ya había sido planteado por la filosofía griega con Porfirio y, al inicio del Medioevo, Boecio ya lo había abordado. Pedro Abelardo polemizó sobre ellos con agudeza con su primer maestro Guillermo de Champeaux, al que consiguió poner dialécticamente en dificultad. La discusión fue muy candente a causa de la importancia que tenía tanto para la filosofía como para la teología y, por consiguiente, para la Iglesia y la fe cristiana. Las palabras reflejan la realidad, la gramática no es solo formal, sino que los nexos entre las palabras expresan los nexos entre las cosas. Si la realidad está compuesta solo de individuos, como afirmaba Aristóteles -según el cual la sustancia primera es el individuo-, sin elementos comunes, entonces los nombres universales que nosotros predicamos de los nombres individuales solo expresan un significado que nosotros le atribuimos, pero que no hacen referencia a ninguna dimensión real y verdadera. Si digo que Sócrates es un hombre, ¿cuál es el sentido de la atribución del predicado hombre al sujeto Sócrates?

Las soluciones del realismo

Severino Boecio había dado una explicación que no era del todo satisfactoria. Sostenía que los individuos de la misma especie tienen la misma esencia y se diferencian por los accidentes. Así, especies distintas comparten la pertenencia al mismo género y se diversifican entre ellas por su diferencia específica (como, por ejemplo, la racionalidad en la especie humana). Por consiguiente, la esencia de hombre y la esencia de animal son universales, aunque son predicados de sujetos distintos. Pero si Sócrates es un hombre, entonces el hombre universal debe es-

tar por completo en Sócrates, si el hombre es animal, en la especie hombre debe estar por entero el género animal. Sin embargo, no puede ser que el universal esté todo entero en sí y, también, todo entero en cada especie o individuo, porque en este caso tendríamos una especie (la especie humana) con el carácter de la racionalidad y otra especie sin ese carácter, siendo sin embargo ambos del género animal. Tendríamos, entonces, un género animal por un lado y, por el otro, un género animal no racional, lo que es una contradicción. Esta fue la crítica que Abelardo le hizo a Boecio.

La solución de Boecio puede ser considerada, a su modo, una solución *realista* , puesto que considera que las especies y los géneros, es decir, los universales, son realidades presentes en los individuos.

También Guillermo de Champeaux había elegido la vía del realismo. Este pensaba que un individuo se distinguía de otro no solo por los accidentes, como había sostenido Boecio, sino precisamente por su esencia. Pero ¿cómo explicar que se puede predicar esta esencia individual en relación con todos los individuos de la misma especie? Guillermo intentó explicar que las cosas se diferencian por la esencia, pero al mismo tiempo las de la misma especie son, entre ellas, no-diferentes. Se trataba de una solución que su alumno Abelardo confutó fácilmente. Si cada uno de los individuos tiene su propia esencia diferente no se comprende cómo esta puede ser predicada universalmente. Si son no-diferentes y cada hombre individualmente son el mismo hombre no se comprende en qué pueden diferenciarse.

Boecio y Guillermo de Champeaux son el ejemplo de dos formas distintas de realismo respecto al problema de los universales, que consiste, por tanto, en considerar que las especies y los géneros son reales y totalmente presentes en los individuos. Esto, sin embargo, provoca numerosas dificultades. El punto principal es este: si el universal es una cosa, no es posible predicar una cosa de otra cosa.

El nominalismo

Esta orientación defiende que las cosas existentes son totalmente individuales, sin caracteres comunes, distintas entre ellas y, por ende, no comparables y no agrupables en especies y géneros.

Cuando decimos: «El hombre es un animal», o «Sócrates es un hombre», no estamos indicando ninguna realidad, nuestras palabras son solo *flatus vocis* , emisiones de sonido.

Según el nominalismo, la realidad está hecha de cosas distintas, únicas, atípicas, no está estructurada, no tiene formas recurrentes, es como un conjunto de puntos no relacionados; en ella no es posible encontrar ninguna «lógica» interna. Se puede tomar nota, de vez en vez, de cómo un único hecho se presenta: el empirismo de todos los tiempos, incluido el moderno de Hume, es una forma de nominalismo. El empirismo, de hecho, no admite ningún conocimiento universal, sino solo conocimientos individuales particulares que no se repiten. El nominalismo no admite la metafísica, que consiste en el conocimiento de las estructuras universales del ser. En teología, el nominalismo impide de hecho cualquier recorrido racional que lleve hacia Dios y, por tanto, rompe la relación entre fe y razón y, por este motivo, se convierte teológicamente en voluntarismo. De hecho, si en el mundo no hay una estructura formal racional, significa que Dios no lo ha hecho según verdad, sino según su voluntad omnipotente desvinculada de cualquier verdad. En consecuencia, el hombre no puede no actuar con voluntarismo.

El nominalismo respecto al problema de los universales choca con otra dificultad grave. Si se dice: «El hombre es una piedra», se comprende enseguida que el juicio es imposible, porque un hombre no puede ser una piedra. Es distinto si digo: «El hombre es animal»; en este caso se comprende enseguida que la predicación es posible. Ahora bien, ¿qué establece la «predica-

bilidad» de un predicado respecto a un sujeto? Si todas las cosas son distintas, no es posible predicar nada en absoluto, o bien es posible predicarlo todo en absoluto. Pero no es así. Si, como afirma el nominalismo, el universal es únicamente un producto de nuestro pensamiento y una emisión de voz, ni siquiera se plantearía dicho problema. En cambio, sí que se plantea porque la realidad muestra también una dimensión universal, que vincula lógicamente la gramática.

El principal representante del nominalismo fue el monje Roscelino de Compiègne (1050-1120), el cual sostenía, efectivamente, que detrás de la palabra «hombre» no había ninguna realidad más que los individuos particulares.

El realismo moderado

La posición de santo Tomás es definida habitualmente, aunque de manera inadecuada, realismo moderado. El ente realmente existente es siempre individual y el universal, como tal, no existe. En este sentido, Tomás sigue y desarrolla el planteamiento aristotélico según el cual la sustancia primera es solo el individuo. Sin embargo, es también verdad que en los entes individuales hay características comunes vinculadas a su esencia común. Las especies no existen en sí mismas; existen los individuos con caracteres esenciales universales que permiten agruparlos bajo la misma especie. Cuando, además, se define a la especie con un término universal (por ejemplo, con la palabra «hombre»), no se quiere indicar una realidad en sí, sino, efectivamente, esos caracteres comunes realmente presentes en todos los individuos que comparten la misma esencia.

De este modo es posible considerar que existen en la realidad estructuras comunes y, por tanto, es posible el conocimiento metafísico, sin que por ello se tenga que admitir la existencia en sí de los universales. La metafísica es posible también fuera del realismo platónico.

Según santo Tomás, los universales no son *ante-rem* (como para el realismo), no son ni siquiera *post-rem* (como para el nominalismo), sino que son *post rem cum fundamento in re* . Según el realismo «platonizante», los universales existen antes de las cosas (*ante rem*). Para el nominalismo, los universales son, en cambio, únicamente un producto de nuestra mente, por lo que vienen después de las cosas (*post rem*), un producto que puede tener fines prácticos de clasificación y lenguaje, pero a los que no corresponde ninguna realidad. Por último, para el realismo moderado los universales, por un lado, vienen después de las cosas (*post rem*) dado que las ideas universales de los géneros y de las especies están producidas por la abstracción de nuestro intelecto; y, por el otro, tienen un fundamento en la cosa misma (*cum fundamento in re*) dado que el intelecto los forma captando en los entes reales algunas características ontológicas esenciales, como por ejemplo la racionalidad en los hombres.

El realismo moderado permite comprender la realidad como una estructura metafísica sin necesidad de conceder consistencia de realidad en sí a los universales (realidad en sí son solo los individuos). De este modo ofrece a la metafísica un objeto de conocimiento estable y lo creado puede continuar hablando del Creador: la razón tiene algo que decirle a la fe.

La expresión realismo moderado es muy sesgada, porque parece que quiere expresar solo una visión mediana entre dos extremos. Sin embargo, es el resultado de grandes conquistas del pensamiento con santo Tomás acerca de la estructura del ente y el principio de individuación, como veremos más adelante.

La posición de Pedro Abelardo

En lo que respecta al problema de los universales, el dialéctico y teólogo Pedro Abelardo tuvo una postura muy particular que, como ya hemos visto, le hizo entrar en polémica con sus contemporáneos. Abelardo defiende que las especies y los gé-

neros no son cosas reales y que, por consiguiente, el universal es solo una función lógica expresada por determinadas palabras. Sin embargo, con esto él no pretende caer en el nominalismo, pues considera que, si el universal no es real, no es tampoco *flatus vocis* , dado que está basado en la manera de ser de las cosas. No se basa en la esencia de las cosas, sino en su modo de ser y expresa, no aspectos comunes de la esencia, sino aspectos semejantes del modo de ser. Cuando nuestra mente recibe por abstracción de la experiencia estas semejanzas del modo de ser, nos da un conocimiento más difuso que cuando se enfoca en el individuo en cuanto tal. Para Abelardo el conocimiento verdadero se adquiere únicamente del particular, mientras que del universal lo único que se consigue es una opinión confusa.

Si dicha posición se distingue del realismo de origen más o menos platónico y del nominalismo, también se diferencia de la tradición filosófica de Aristóteles y de santo Tomás, anticipando, de manera menos brusca que Roscelino, la solución de Guillermo de Occam. El concepto que Abelardo tiene de la abstracción carece de fundamento metafísico y se asemeja a un proceso psicológico.

Podemos, por tanto, volver a un juicio global acerca de Pedro Abelardo. Antes decíamos que muchos lo consideraban el verdadero punto de transición de la teología patrística a la teología escolástica. Se puede decir que esto es verdad desde el punto de vista del método, dado que con él la lógica y la dialéctica se constituyen como saberes autónomos, desvinculados de la metafísica y la teología. Sus análisis sutiles de las problemáticas sobre los universales lo demuestran claramente. Sin embargo, comprender el universal como el significado de las palabras sin relación metafísica alguna con la realidad, salvo el que nace de la abstracción de semejanzas del modo de ser de las cosas, rompe la unidad entre razón y fe, aún antes de que con santo Tomás esta unidad llegara a su maduración. Por esto, por motivos de contenido, es problemático afirmar que con Abelardo se en-

tra en la verdadera escolástica.

IX. SANTO TOMÁS DE AQUINO

Doctor angelicus et communis

Ningún pensador cristiano ha sido honrado por los pontífices como lo ha sido santo Tomás de Aquino (1225-1274), ni tan señalado como ejemplo del uso correcto del pensamiento. Sin embargo, esto no fue inmediato. Es más, el obispo de París, Esteban Tempier, condenó algunas de sus tesis, consideradas «aristotélicas». Las acusaciones duraron poco y, de hecho, Tomás fue canonizado pronto, en 1323, por Juan XXII. Durante la canonización, el papa pronunció la famosa frase: «Tomás ha iluminado la Iglesia mucho más que todos los otros doctores y, a través de sus libros, una persona obtiene más ventajas en un solo año que dedicando toda su vida a los libros de los demás». En 1567, Pío V lo proclamó «Doctor angélico», título que se añadió al de *Doctor communis* . Durante el Concilio de Trento, los Padres quisieron que, en medio del aula, junto a los Libros de la Sagrada Escritura y los decretos de los pontífices romanos, se colocara, abierta sobre el altar, la *Suma* de santo Tomás.

Sin embargo, es en la Edad Moderna cuando más se insiste en santo Tomás como maestro de verdad cristiana. El 4 de agosto de 1879, el papa León XIII publicó la encíclica *Aeterni Patris* . La cultura de esa época estaba dominada por el materialismo de la filosofía del Positivismo, que se había convertido en la filosofía oficial de los nuevos Estados europeos. León XIII pidió entonces una «vuelta a santo Tomás», al que propuso como maestro no solo en teología, sino también en filosofía. En la *Aeterni Patris,* el papa exhorta a los maestros: «Procuren […] insinuar en los ánimos de sus discípulos la doctrina de Tomás de Aquino, y pongan en evidencia su solidez y excelencia sobre todas las demás» [12] . El año sucesivo, el 4 de agosto de 1880, el mismo pontífice proclamaba a santo Tomás de Aquino patrono de las escuelas católicas.

San Pío X retomó las directrices de León XIII, cuyo fin era redescubrir el pensamiento de santo Tomás contra el modernismo que estaba penetrando en los seminarios, y en un Breve de 1904 escribió que «separarse de santo Tomás un solo paso, especialmente en las cuestiones metafísicas, ocasionaría un daño grave». En 1914, la Sagrada Congregación para los Estudios religiosos, por voluntad del papa, redactó 24 tesis tomistas que, tal como se indicaba, contenían la doctrina de santo Tomás. Su sucesor, Benedicto XV, confirmó estas 24 tesis.

También en el Código de Derecho Canónico de 1917 se indicó a santo Tomás como fuente primera de inspiración. Y lo mismo hicieron Pío XI en la encíclica *Studiorum ducem* , Pío XII en *Humani generis* de 1950 y el Código de Derecho Canónico de 1983.

Con ocasión del Concilio Vaticano II, se recusó la propuesta de la Comisión preparatoria, pero el Concilio indica igualmente a santo Tomás como ejemplo. El decreto *Optatam totius* y la declaración *Gravissimum educationis* lo proponen como ejemplo principal.

Pablo VI dijo que la de santo Tomás es «la filosofía natural de la mente humana». Juan Pablo II aporta a su encíclica *Fides et ratio* (1998) numerosas tesis de santo Tomás y recuerda que «la Iglesia ha propuesto siempre a santo Tomás como maestro de pensamiento y modelo del modo correcto de hacer teología» (n. 43)[13]. El Catecismo de la Iglesia católica, promulgado por Juan Pablo II en 1992, cita a santo Tomás en una proporción mayor respecto a cualquier otro teólogo católico.

A pesar de estas referencias continuas, es indudable que la teología católica ha descuidado enormemente a santo Tomás en los últimos tiempos, sustituyéndolo por pensadores modernos, o bien rechazando la posibilidad misma de la metafísica. Todo esto ha sido llevado a cabo no sin causar «un grave perjuicio», como decía Pío X, a la Iglesia. Hoy, en muchos seminarios incluso se prohíbe el estudio de santo Tomás y las órdenes reli-

giosas que siguen sus enseñanzas son sancionadas.

El método realista del Tomismo

La filosofía de santo Tomás es la expresión plena del realismo metódico. Esto no significa que el tomismo sea solo un método ni que lo sea prevalentemente; es más, separar método de contenido es ya una concesión al idealismo. El realismo parte del ser y vuelve siempre al ser como criterio de verdad. El idealismo, en cambio, parte de la conciencia o del pensamiento para llegar después al ser. Sin embargo, no lo puede conseguir, porque si se parte de la conciencia quiere decir que se parte, no de la realidad, sino de cómo nosotros vemos la realidad y esta perspectiva subjetiva ya no nos abandonará nunca más porque, al ser el punto de partida, es también su fundamento. Étienne Gilson expresa todo esto muy bien: para el idealista «el propio mundo de la experiencia es una escenografía detrás de la cual hay otra cosa; sin embargo, él no puede ver el otro lado de la escenografía para ver lo que sucede en ella y cada vez que intenta hacerlo, las condiciones *a priori* de la experiencia transforman en una nueva escenografía lo que se escondía detrás de la vieja». Para las distintas formas de idealismo somos, por tanto, prisioneros de nuestra conciencia o, por decirlo de otro modo, de nuestro propio punto de vista, por lo que el ser es obstaculizado. El idealismo está, por tanto, destinado al fracaso: pretende llegar mejor al ser y no llega nunca.

También podemos decir que el idealismo acaba por ser una forma de voluntarismo: la imposibilidad de conocer directamente el ser, a no ser que se pase por la propia conciencia, es algo que no se ha demostrado y, por tanto, es expresión de una voluntad más que de un conocimiento. Respecto al carácter de postulado del racionalismo moderno están de acuerdo intérpretes autorizados como Augusto Del Noce, Cornelio Fabro y Joseph Ratzinger. Libera la conciencia de las verdades que no

se han dado, transformándola así en un acto de voluntad pura y no condicionada. De este modo, el idealismo se manifiesta como praxismo, dado que la voluntad lleva a la praxis, no según la verdad, sino según la satisfacción de sí misma de la acción. Sin embargo, la acción por la acción, sin reglas que no sean la propia satisfacción, lleva el ideal al nihilismo, es decir, a una existencia sin bases de sentido.

En cambio, para el realismo, nuestro intelecto a través del instrumento insustituible de los sentidos, conoce de manera originaria el ente. El idealismo nace del escepticismo, es decir, de la duda de poder conocer el ser; en cambio, el realismo nace de la certeza de conocer el ser. El problema de «cómo» se conoce viene después del conocimiento del ser: primero se conoce el ser y, una vez conocido, se conoce también cómo se conoce. Cuando se busca el objeto, es porque el objeto ya está presente. La pregunta filosófica no precede al conocimiento de lo real, sino que viene después. El problema gnoseológico, es decir, correspondiente al conocimiento, deriva del problema metafísico, es decir, del conocimiento del ser, que lo precede. La gnoseología del realismo es una metafísica del conocer y no una crítica, una psicología o una fisiología del conocer. Plantearse la pregunta: ¿puedo conocer?, es ya idealismo. Anteponer el método al contenido es ya idealismo. Analizar las condiciones presentes *a priori* en nuestra conciencia para explicar los contenidos de la conciencia misma, como hará Kant, significa apartar definitivamente la posibilidad de conocer la realidad. Todos los criterios, sean cognoscitivos o morales, derivan de la aprehensión del ser, que es cierta e inmediata, lo que no significa que sea ingenua, ni prefilosófica o irracional. La verdad es la adecuación del ser a las cosas. El bien es la adecuación de la voluntad al ser de las cosas en la medida en que es deseable en su finalismo. La libertad es la adhesión de la voluntad guiada por la razón a las leyes de la realidad.

Santo Tomás de Aquino no es el único pensador realista; pe-

ro sí ha sido realista en el modo más riguroso y completo. Construyó la síntesis más madura de relación entre razón y fe cristiana, dado que el cristianismo contiene en sí implícita una metafísica realista. El realismo no puede no elaborar una metafísica realista, dado que el objeto de la metafísica, es decir, el ser en general, está presente desde el primer momento en el intelecto humano. Si privamos a los dogmas de la fe católica de la metafísica realista que los sostiene, se reducen a sentimiento o a simple experiencia. Santo Tomás purifica y completa todas las formas de realismo anteriores y contiene prácticamente todas las formas posteriores de realismo.

La filosofía clásica griega y cristiana es, si bien con formas y modalidades distintas, fundamentalmente realista. Tampoco el filón platónico y agustino puede ser considerado idealista. La centralidad de la conciencia no tiene nada que ver con el idealismo moderno, sino que se materializa en una metafísica realista, si bien alcanzada por una vía más claramente interior y anamnésica. Sin duda, hay una gran diferencia de planteamiento entre santo Tomás y san Buenaventura, pero no pueden ser considerados como el realismo frente al idealismo. En cambio, la filosofía moderna debe ser considerada idealista, y el realismo tomista asume una posición de antídoto y contraposición con respecto a la modernidad. Aquí, la oposición de los dos planteamientos es evidente e irreductible.

Durante el recorrido filosófico de la época moderna se harán diversos intentos para conciliar el realismo tomista con el idealismo moderno, lo que causará graves daños filosóficos, especialmente para la religión católica. Fue el caso, por ejemplo, de la Universidad de Lovaina, donde la escuela del cardenal Désiré-Joseph Mercier (1851-1926) y monseñor Joseph Maréchal (1978-1944) comenzó a construir un «realismo crítico», operación en la que participaron filósofos como M-D. Roland-Gosselin, el padre Gabriel Picard o Léon Noël. El realismo crítico consiste en conciliar a santo Tomás con Descartes, anteponien-

do al conocimiento metafísico del ser un examen crítico de las posibilidades y condiciones cognoscitivas del pensamiento. Como el realismo les parece demasiado ingenuo, estos filósofos niegan la evidencia, consideran que el conocimiento de los sentidos necesita ser explicado, aceptan la evidencia intelectual del «yo pienso» desde el que parten para explicar, pero sin éxito, la existencia de la realidad. También quieren encontrar en santo Tomás lo que no hay y pretenden conciliar lo que en cambio es irreductible, es decir, realismo (partir del ser) e idealismo (partir del pensamiento). Esta corriente de pensamiento ha influido en la teología contemporánea, sobre todo poniendo las bases del pensamiento de Karl Rahner, que se inspira precisamente en Maréchal y que ha deformado el tomismo abriendo la teología católica a sistemas filosóficos inmanentistas. Los errores del realismo crítico, es decir, la deformación del verdadero realismo de santo Tomás han producido, a la larga, daños consistentes.

Para el realismo, *Primo in intellectu cadit ens* , el ente que es conocido por el intelecto es el ente concreto percibido a través de los sentidos: *Principium nostrae cognitionis est a sensu.* Objeto del conocimiento es el ente particular puesto que existe, el *existens* . Todo el resto, incluida su esencia, lo conocemos después. Sin embargo, dado que, como veremos más adelante, el acto por el cual el ente existe es el acto de cada acto, podemos decir que en la aprehensión del ente como existente está también la aprehensión de toda la realidad. Esta visión inmediata es, por tanto, de todo el ser, el cual está presente totalmente en el intelecto aunque de manera confusa (*Initium cognitionis humanae est in quadam cognitione omnium*). Esto hace posible la metafísica, que es la ciencia de lo real en su universalidad. El filósofo Cornelio Fabro dice: «Una experiencia metafísica confusa del ser es la base de todo conocimiento, incluso del más simple». Se trata de una experiencia «confusa», es decir, no categorizada (el ser aún no está dividido en las distintas categorías).

Pertenece al ámbito del realismo la admisión de los conocimientos del sentido común. Por sentido común se entiende el conocimiento natural, espontáneo e inmediato, por parte de nuestro intelecto, de algunas verdades reales, aprehendidas de manera implícita y aún no meditadas, como base de todo conocimiento y reflexión sucesiva. Todos los hombres, independientemente de su cultura, erudición, conciencia, poseen una gramática natural de conocimientos preanalíticos, que son concomitantes con la aprehensión del ente y surgen de él naturalmente. No se trata de algo irracional ni prefilosófico, sino de algo ya filosófico aunque en una modalidad implícita. No son *a priori* , porque son concomitantes, como ya he dicho, a la aprehensión del ente como existente y, por tanto, del acto por el cual el ente existe. Este acto puede ser llamado «*esse* », «ser», «*actus essendi* », «acto de ser».

Los conocimientos del sentido común son la existencia de un mundo de cosas, la existencia del «yo» como sujeto, el principio de no contradicción, la libertad como causalidad no causada, el orden finalista y la moralidad, Dios como fundamento.

La aprehensión de un mundo de cosas significa la evidencia de la existencia de la realidad objetiva. Este conocimiento concierne a todo lo que está y que en el lenguaje común se llama «mundo».

Es concomitante a ello la aprehensión del «yo» como sujeto. Para la filosofía moderna, la conciencia viene antes del ser. El realismo tomista, en cambio, considera que la conciencia de sí mismo no puede más que ser conciencia de ser, dado que una conciencia vacía no sería conciencia. No se puede tener conciencia de la nada. Por tanto, no es posible derivar el ser de la conciencia, como deseará hacer Descartes, sino lo contrario: la conciencia misma se funda sobre el ser. Sujeto y objeto no están, por tanto, contrapuestos, sino que ambos pertenecen al horizonte primordial del ente.

¿De dónde derivan los principios primeros? Según el realis-

mo tomista, la aprehensión de los principios primeros y, en particular, el de identidad y no contradicción, se produce en el momento mismo de la aprehensión intelectiva del ente. En el ente se capta el ser como algo imposible de ser reducido al no-ser, como no-contradictorio y, por tanto, se aprehende el principio de no contradicción. Es, como vemos, un planteamiento distinto al de san Agustín y san Buenaventura.

El mundo es aprehendido como ordenado y gobernado por el principio de causalidad. Sin embargo, al mismo tiempo, se comprende que el sujeto causa sin ser, a su vez, causado por otro. Así es como se experimenta la libertad.

El orden del mundo está aprehendido como finalista, por lo que nace la moralidad como adhesión a este orden finalista.

Por último, dentro de esta concepción global y confusa del ser ya está presente la noción de Dios. Una vez intuido el ser, se conoce implícitamente también a Dios, su fundamento, puesto que el ente muestra su insuficiencia. Los hombres poseen una certeza de la existencia de Dios y este conocimiento precede y motiva cualquier demostración rigurosamente científica de la metafísica. Dicho conocimiento de Dios, como condición de todo el ser, es un conocimiento implícito en cualquier otro conocimiento: «Cada sujeto que conoce, en cada objeto de su conocimiento conoce implícitamente a Dios».

La ontología de santo Tomás

Intelecto y ente

La mentalidad moderna nos ha enseñado a dudar de que a lo que pensamos le corresponda la realidad. Ama partir de la duda, considerada la actitud filosófica más deseable, y no de la certeza, que suele ser interpretada o como ingenuidad o como arrogancia. La posición tomista es muy distinta. Para Tomás, el intelecto es la facultad del ente, en el sentido que está dirigido

inmediatamente a captar el ente. Cada cosa conocida, para ser conocida, debe ante todo ser; de hecho, el intelecto no puede conocer lo que no es (*Unumquodque est cognoscibile in quantum est ens*). No se puede conocer la nada, puesto que en este caso no se conoce. Se conoce solo lo que es; de hecho, *Scibile est ens, ignotum autem non ens* . Está claro, entonces, que lo primero que se conoce es el ente (*Ens est prima conceptio intellectus*), todos los otros conocimientos presuponen esta noción y son una determinación suya (*Illud autem quod primo intellectus concipit, quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens*).

En este sentido, según santo Tomás, el intelecto capta el ente, puesto que su presencia le es inmediata. Del mismo modo que el sonido es el primer audible y la luz el primer visible, el ente es el primer cognoscible: *Ens est primum obiectum intellectus; et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile* . Con la misma inmediatez con la que el ojo ve la luz y el oído oye el sonido, así el intelecto ve intelectualmente el ente. Santo Tomás dice que conocer es un ver, un tener presente inmediatamente el objeto: *Intelligere nihil aliud est quam aliquid praesentialiter habere* .

No está primero el intelecto y después el ente, sino que intelecto y ente se hacen presentes de inmediato el uno al otro, como la luz al ojo y el sonido al oído. La disociación entre pensamiento y ser, sobre la que se construirá la filosofía moderna, no tiene razón de existir.

Reconocer esta relación entre intelecto y ser no significa que el intelecto conozca sin los sentidos. No hay nada en el intelecto que antes no haya estado en los sentidos (*nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu*). El hombre conoce con el intelecto a través de los sentidos. Entre los dos niveles de conocimiento hay una diferencia notable; no obstante, el primero necesita de los segundos.

Intelecto y razón

El ente es la primera noción del intelecto y en ella se determinan todas las otras, las cuales no son más que aspectos del ser resultado de profundizaciones cognoscitivas dentro de esa noción originaria presente inmediatamente y muy conocida.

Esta es la distinción entre intelecto y razón. El intelecto es aprehensión inmediata del ente; la razón es la profundización discursiva de esa noción originaria. Por este motivo Tomás dice que *Intellectus trascendit rationem* ; de hecho, la razón actúa dentro de la intuición del ser. El que la razón pase de una cosa a otra es posible dentro de la estabilidad de la intuición intelectiva del ser. Por esto, el Aquinate dice: *Discursus rationis semper incipit ab intellectu et terminatur ad intellectum e che Cognitio humana incipit ab immobili et terminat ad immobile* .

Ente, esencia y acto de ser

El ente es el primer conocimiento del intelecto y todos los demás lo presuponen. Un ejemplo: la noción de árbol es la noción de algo que es: la idea de árbol presupone la del ente.

El ente se define como lo que es (*id quod est*); o, mejor aún, como lo que tiene el ser. *Ens* es participio presente del verbo ser y significa, por tanto, «que es».

Santo Tomás retoma de Aristóteles la metafísica de la potencia y del acto y el principio de la emergencia del acto sobre la potencia, aplicándola, sin embargo, al ente.

Acto es la perfección, potencia la capacidad de adquirir una perfección que no se posee, pero que se puede tener. Si un ente deviene está necesariamente formado por potencia y acto, porque devenir significa adquirir una perfección que no se tiene, pero que se puede tener. Si hubiera un ente inmutable, sería simple, es decir, no formado por potencia y acto.

El acto no puede estar limitado por otra cosa más que la potencia. De hecho, el acto, de por sí, implica perfección y por tanto no puede estar limitado por sí mismo. Podría estar limi-

tado por la causa eficiente, pero esta lo limita planteando el principio de limitación, es decir, la potencia. Por consiguiente, la potencia es el principio de limitación del acto. La consecuencia es que un acto no recibido en una potencia es infinito y único, es decir, no tiene limitaciones.

A diferencia de Aristóteles, santo Tomás plantea la distinción de potencia y acto no solo entre materia y forma a nivel de la esencia, sino también entre esencia y acto de ser al nivel más radical del ente.

Se llama esencia real a aquello por lo que una cosa es lo que es; es decir, aquello por lo que una cosa está construida intrínsecamente y colocada en el propio orden. Se llama acto de ser a aquello por lo que una cosa es. Cada ente, como hemos visto, es *id quod est* . La frase está compuesta por dos partes: *id quod* indica quién es este y lo que le es propio en virtud de la esencia; *est* indica el acto de ser, es decir, el hecho de que existe, que tiene el ser en acto. Yo soy por el acto de ser, mientras que soy un hombre por la esencia.

Santo Tomás observa que, aun teniendo la esencia, sin embargo todavía no tengo el ente. Puedo pensar una esencia sin decir nada sobre el hecho de que esta exista o no. Por ejemplo, puedo pensar en el fénix o el hombre e ignorar si estos existen. Esto me dice que el acto de ser (lo que hace que una cosa sea) no entra a formar parte de la esencia, sino que se distingue por esta. Si no fuera así, cuando pensara en una cosa sabría inmediatamente que también existe. Se comprende, entonces, que la esencia no existe por virtud propia, necesita de otro. Para Aristóteles, cuando con la unión de materia y forma tenemos la sustancia, esta también se coloca automáticamente en la existencia. Es el motivo por el que en Aristóteles no hay huella de la creación de la nada. Tomás, en cambio, asume la doctrina del acto y de la potencia en un contexto radicalmente nuevo, dado que la esencia, para existir realmente, debe recibir después un acto nuevo, el acto de ser.

El ente finito está doblemente compuesto por acto y potencia:

en el orden de la esencia (plano predicamental):
materia | forma
potencia | acto
en el orden del ente (plano transcendental):
esencia | *actus essendi*
potencia | acto

Profundización sobre el acto de ser

En el ente hay dos actos, uno en el orden de la esencia y otro en el orden del ente; sin embargo, es evidente que el acto más radical, la perfección que permite todas las demás perfecciones, es el acto de ser.

Si el ente es, significa que tiene el ser en acto; si lo tuviera solo en potencia no sería: «Como el movimiento es el acto del moverse como tal, así el ser es el acto del existente como tal». Una cosa que existe (el ente), para existir debe tener, ante todo, un acto fundamental: el ser en acto.

Sin embargo, este ente tiene de manera limitada este acto de ser. Cada ente tiene el ser solo en parte y según una medida. Decíamos antes que el principio de limitación del acto es la potencia. Por consiguiente, en el ente el principio de limitación del acto de ser es la esencia. En efecto, yo soy, es decir, tengo el ser, como hombre, es decir, de manera limitada a mi esencia de hombre. La hormiga tiene el ser, pero de manera limitada a su esencia de hormiga. La esencia es la medida del ser del ente. Por eso Tomás dice: *Ens dicitur quod finite participat esse* . Ente es cualquier cosa que tenga en parte, y de modo finito, el ser. Tendrá tanto como su esencia le permita tener.

Dicho de otro modo, el ente tiene el ser pero no es el ser. He

aquí por qué la esencia necesita el ser para existir, porque es una esencia de entes finitos, que no son el ser, pero lo reciben de manera limitada según la medida de su esencia. La razón última de la distinción real entre esencia y acto de ser es, por tanto, la finitud, por lo que ente limitado = ente compuesto.

La concepción intensiva del ser

Si los entes finitos existen porque tienen este acto primero y fundamental que es el acto de ser, el *esse* es, entonces, el acto primero y último de toda la realidad. Antes de ser inteligente o estúpido, debo ser; ese árbol, antes de ser alto o bajo, debe ser. Toda formalidad comparada con el *esse* es como la potencia con su propio acto: *Ipsa enim essentia formae comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actuum* . Es la razón por la que la definición más completa de *esse* es la siguiente: *Esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio perfectionum* , es el acto de cada acto y la perfección de cada perfección. Por este motivo, el *esse* es *Id quod immediatus et intimius convenit rebus* : lo que es más inmediato e íntimo en cada cosa es el ser.

El ser no es lo que queda en común entre las cosas después de eliminar todos los caracteres identificativos. Sería una noción muy pobre de ser: extensión máxima y comprensión mínima. En cambio, el ser es la realidad más rica, porque es el acto de cada acto, lo que hace concreta cada concreción, consistente cada consistencia. El ser unifica, sostiene y da consistencia a cada cosa. Es el acto más determinado y determinante, el principio mismo de cada determinación. El *esse* entendido en este sentido intensivo no deja nada fuera de sí, sino que penetra e invade las fibras más íntimas de cada cosa.

No hay que confundir el ser con la existencia, que es la consecuencia de poseer el ser, es el aspecto externo del que el ser es el fundamento metafísico. La existencia indica que una cosa se da de hecho; el ser, en cambio, es la raíz última de cada perfección. Si bien podemos decir que una cosa es más que otra (en el

sentido que participa del ser de manera más eminente), no podemos afirmar que existe más que otra. Un hombre es más que una hormiga, es decir, participa en el ser de manera más plena, dado que su esencia es más perfecta que la esencia de la hormiga y, por consiguiente, la medida de la participación en el ser es mayor; sin embargo, de igual modo, no se puede decir que el hombre existe más que la hormiga. Existir significar estar, estar en la realidad.

Participación y causalidad

«Por tanto, es necesario que toda realidad cuyo ser es distinto de su naturaleza, obtenga el ser por otro. Y porque todo aquello que existe por otro hay que reducirlo a lo que es por sí, como a la primera causa, es necesario que exista una realidad que sea la causa del ser de cuanto existe, por el hecho de que ella es solo ser»[14].

Todos los entes finitos están compuestos de esencia y acto de ser. Precisamente por dicha composición esos no son el ser, pero tienen el ser. También se dice que son entes contingentes, o entes por otros.

El ser, en otros términos, lo deben haber recibido de otro, no se lo pueden haber dado a sí mismos, porque su esencia no lo implica. Este «otro» pueden haberlo recibido de otro más y así sucesivamente hasta que se llega al primer «otro» y este no puede haberlo recibido de otro, no será por tanto un ente por otro, sino un ente por sí. Ser por sí significa no haber recibido el ser de otro, por tanto significa ser el ser. Este otro no tiene el ser, sino que es el ser. Pues bien, este Otro, que escribiremos con O mayúscula porque solo puede ser Dios, será el ser mismo (*Esse ipsum*), es decir, no estará compuesto de esencia y de acto de ser, sino que será por esencia (*Esse per essentiam*), es decir, a su esencia pertenecerá el existir. En Él, esencia y ser coinciden y, por ende, es total simplicidad e infinidad, dado que el ser no está limitado, en este caso, por la esencia.

El ente finito es, por tanto, ente por participación. No es todo el ser, sino que contiene al participante (la esencia como potencia) y al participado (el ser como acto). El ente finito tiene el ser «en parte». Dios es causa de la existencia de los seres finitos, a los que hace participar del ser que Él es.

Tomás retoma y unifica en una sola y original síntesis metafísica el principio platónico de la participación (*methexis* entre el mundo finito y las ideas) y el aristotélico de la causalidad (el Motor Inmóvil causa del devenir), pero situándolos en el corazón mismo del ser. Así puede explicar la creación, algo que ni Platón ni Aristóteles habían podido hacer.

Las sustancias separadas

La noción de potencia y acto de santo Tomás es totalmente original. Aristóteles identificaba la potencia con la materia, por lo que esta entraba a formar parte de la esencia de cada criatura. Ahora, en cambio, puede haber una criatura desprovista de materia pero igualmente compuesta de potencia y acto.

Aunque se diga que las esencias corporales están formadas por dos principios, la materia y la forma, que son parte de la esencia, dado el principio de la primacía del acto, la esencia, en su aspecto metafísico, gravita sobre la forma que es acto.

La consecuencia es que podemos tener entes carentes de materia y, a pesar de todo, compuestos: se trata de las inteligencias separadas (los ángeles de la teología). Estos, como creados, están formados por potencia y acto, pero no en el sentido de que tengan materia y forma, sino en el sentido de que tienen composición de esencia y acto de ser. Son simples en el orden de la esencia (y esto los distingue de las sustancias materiales), pero compuestos en el orden del ente (solo Dios es simple también en este orden): «Pues se da en las sustancias un triple modo de tener la esencia. En efecto hay uno, que es Dios cuya esencia es su mismo ser. [...] En un segundo modo se encuentra la esencia en las sustancias intelectuales creadas, en las cuales el ser es di-

verso de su esencia; a pesar de que la esencia carezca de materia. Por ello su ser no es absoluto, sino participado; pero su naturaleza o quididad es absoluta, no recibida en ninguna materia. [...] En un tercer modo se encuentra la esencia en las sustancias compuestas de materia y forma, en las cuales el ser es participado y finito por el hecho que reciben el ser de otro; y además su naturaleza o quididad está recibida en la materia signada»[15].

En otras palabras: en Dios hay síntesis de esencia y ser (simplicidad absoluta); en las sustancias separadas hay distinción de esencia y ser, pero no de materia y forma; en las sustancias materiales hay distinción de materia y forma y, también, de esencia y acto de ser.

Lo que hemos dicho es particularmente importante por las implicaciones que tiene en el campo de la psicología racional. Tomás unifica y supera tanto la solución platónica como la aristotélica, afirmando que el alma es, de por sí, sustancia, dado que tiene un propio acto de ser, pero al mismo tiempo está unida al cuerpo puesto que lo asume en su propio acto de ser. Pero del alma nos ocuparemos en la antropología.

Los trascendentales

Al ente, como ente, le corresponden por derecho algunas propiedades que son por ello llamadas «trascendentales». ¿Qué significa «ente como ente»? Puedo considerar un ente como «tal» ente, y este sería el plano predicamental. O bien puedo considerar al ente prescindiendo de qué tipo de ente es, pero considerándolo solo porque es ente, y este es el plano trascendental. Un ejemplo: si considero a un hombre y a una hormiga en el plano predicamental (como «tales» entes) observaré que son muy distintos. Si los considero en el plano trascendental (sencillamente como entes) entonces tendrán características comunes a todos los otros entes.

Las propiedades trascendentales se pueden convertir con el

ser, en el sentido que tienen la misma extensión del ser. Las principales propiedades trascendentales del ente son: unidad, verdad, bondad.

Unidad - El ente es uno

Uno significa indiviso en sí mismo. Cada ente está indiviso en sí (es «un todo», podríamos decir), por lo que es uno en sentido trascendental. He aquí la explicación que de ello da santo Tomás: «Todo ser o es simple o es compuesto. Si es simple, es indiviso en acto y en potencia. Si es compuesto, no llega a tener ser más que cuando sus componentes pasan de separados a unidos formando el compuesto. Por lo cual resulta evidente que el ser de cualquier cosa consiste en la indivisión»[16].

Ens et unum convertuntur : son recíprocos. Allí donde haya más ser también habrá mayor unidad y viceversa. Dios, que es el ser mismo y no conoce ninguna composición, es sumamente uno. Estas son las palabras de santo Tomás: «Como quiera que el uno es el ser indiviso, para que algo sea uno en grado sumo es necesario que sea ser e indiviso en grado sumo. Ser ambas cosas le corresponde a Dios. Él es ser en grado sumo, pues su ser no está determinado por una naturaleza que lo reciba, sino que es el mismo ser subsistente y por nada determinado. También es el más indiviso en cuanto que no se divide en acto y en potencia, ya que no admite ningún tipo de división puesto que es absolutamente simple. Por todo lo cual, resulta evidente que Dios es uno en grado sumo»[17].

Verdad - El ente es verdadero

Aquí abordaremos el tema de la verdad ontológica y no de la verdad lógica. La verdad ontológica es la verdad del ser (no la verdad del pensamiento, que es la verdad lógica) y significa que el ser es transparente al entendimiento, es inteligible, es cognoscible, se adecua al entendimiento. De hecho, nada puede ser conocido a no ser como ente. La verdad ontológica significa in-

teligibilidad.

El ente es verdadero de manera distinta respecto al Intelecto divino y el intelecto humano. La primera es una verdad *sustancial* , la segunda *accidental* . Para nosotros, las cosas son verdaderas y, como tales, las podemos conocer. Para Dios, en cambio, son verdaderas puesto que están pensadas por Él. No somos nosotros los que atribuimos verdad a las cosas, sino que ellas la tienen en sí y se deriva del Intelecto de Dios.

Respecto a la verdad también hay una escala igual a la del ser, por lo que Dios es verdad en grado sumo, es decir, máximamente cognoscible. Surge aquí un problema interesante. Si Dios es inteligible en grado sumo, ¿por qué a nosotros nos parece oscuro y, en cambio, las cosas más cercanas a nosotros nos parecen más claras? El hecho es que no está dicho que cuanto más claro es *en sí* , más claro sea *para nosotros* . No por causa de su opacidad, sino de nuestra limitación. Tomemos una ecuación matemática: es clara en sí, pero puede ser incomprensible para una persona que no sepa nada de matemáticas. Dios es demasiado «verdad» para nuestro entendimiento limitado. He aquí por qué santo Tomás afirmará que para demostrar la existencia de Dios debemos proceder desde las cosas que nos son más conocidas (si bien menos conocidas en sí) para llegar a las cosas menos conocidas para nosotros (pero más conocidas en sí).

Bondad - El ente es bueno

Aquí la bondad no tiene el significado que asume en la ética, no significa bondad moral. Bondad significa apetibilidad, desiderabilidad, la actitud del ser a ser buscado por la voluntad. Nada puede ser deseado si no es como ente. La verdad era relación del ser con entendimiento; la bondad es relación del ser con la voluntad. También en este caso se distingue, sin embargo, una bondad fundamental de una accidental, según el ente sea deseado por la voluntad divina o la humana. El ente es, y es

bueno, porque Dios lo ama; nosotros amamos el ente porque es bueno. «Dios ama todo lo existente. Pues todo lo existente, por existir, es bueno; ya que el mismo ser de cualquier cosa es bueno, como también lo es cualquiera de sus perfecciones. La voluntad de Dios es causa de todo. Así, es necesario que algo tenga ser o algún bien en tanto en cuanto es querido por Dios. Por lo tanto, Dios quiere algún bien para cada ser existente»[18].

El amor de Dios crea la bondad de la cosas; el nuestro la presupone. La ética presupone la ontología. También en este caso, hay una jerarquía de bienes proporcionales al ser. Dios es el bien sumo, el máximamente deseable.

El primado de lo positivo

En santo Tomás podemos hablar de un «primado de lo positivo». El conocimiento humano tiene como base la certeza, no la duda: el ser es verdadero, es transparente al intelecto, no es absurdo, tiene un orden; el ser es bueno, la creación es buena; todos los seres son amados por Dios y son creados según verdad. El ser y no la nada permea de sí cada cosa, la sostiene y la materializa. El realismo de Tomás es, por ende, optimista y confiado; en él, lo positivo prevalece sobre lo negativo. Y es así porque está fundado sobre el ser. Positividad y negatividad se contraponen a nivel de ente y de nada, y acerca del primado del ente sobre la nada se fundan todos los otros primados: de la unidad sobre la multiplicidad, de lo idéntico sobre lo diverso, de lo activo sobre lo pasivo, del todo sobre la parte, de lo sencillo sobre lo compuesto, del bien sobre el mal, de lo verdadero sobre lo falso, de lo bello sobre lo feo, de lo total sobre lo particular, del orden sobre el desorden, del intuir sobre el discurrir, de lo absoluto sobre lo relativo, del ser sobre el devenir, del acto sobre la potencia, de la afirmación sobre la negación, del principio de identidad sobre el de no contradicción, de lo inmediato sobre la mediación, del existente sobre el posible (Luigi Bogliolo).

La posibilidad del ente

A lo largo de la historia del pensamiento cristiano, otros pensadores, para no correr el riesgo de disminuir la omnipotencia divina haciendo que dependiera de la verdad, han afirmado que Dios ha creado el mundo de este modo sencillamente porque ha querido crearlo así; si hubiera querido crearlo de manera distinta, lo habría hecho. Con dicha afirmación, la estructura de este mundo no se debería a la sabiduría divina, sino a su arbitrio y no habría ninguna garantía de que este orden fuera verdadero y bueno, como en cambio sostiene Tomás con la doctrina de los trascendentales. Para comprender la respuesta de Tomás a estas tesis, formuladas tanto antes como después de él, es necesario abordar el tema de la posibilidad del ente.

Por «ente posible» se entiende el ente que no existe en acto, pero que puede existir. El que haya entes posibles depende de nuestra experiencia y, de modo negativo, de la consideración que, si no los hubiera, resultarían posibles solo los entes actuales (es decir, en acto) y, por tanto, todo lo que existe existiría necesariamente (es decir, no habría podido existir).

¿De dónde deriva la posibilidad del ente? La posibilidad es intrínseca (dada por la compatibilidad de los términos de la esencia que no expresen renuencia) y extrínseca (una causa eficiente capaz de dar el ser). La posibilidad extrínseca implica la intrínseca. Estoy construyendo una mesa. Yo, como causa eficiente, soy la posibilidad extrínseca. Sin embargo, primero de todo, la mesa debe ser posible por posibilidad intrínseca, es decir, los elementos de su esencia deben ser compatibles, no pueden rechazarse entre sí. Por ejemplo, un gato inteligente no es un ente posible.

Llegados a este punto, la cuestión ahora es la siguiente: ¿ni siquiera Dios puede dar el ser a una cosa intrínsecamente imposible? ¿Afirmar que Dios no puede dar el ser a una cosa intrínsecamente imposible no significa limitar la omnipotencia

divina? El parecer de santo Tomás es el siguiente: «[…] Por otra parte, lo que implica tal contradicción no está sometido a la potencia divina, porque no puede tener razón de posible. Por lo tanto, es más correcto decir: *No puede ser hecho* , que decir: *Dios no puede hacerlo* »[19]. No se trata de una limitación a la omnipotencia, porque la divina -si así podemos expresarnos- no es una omnipotencia arbitraria y caprichosa, sino una omnipotencia sabia, puesto que dicha voluntad sigue al intelecto divino.

La voluntad omnipotente de Dios es el fundamento remoto de la posibilidad extrínseca, la cual, no obstante, respeta la posibilidad intrínseca. Esta encuentra su fundamento remoto en la esencia divina y en el intelecto divino: Dios produce todo a semejanza de su esencia. Así se resuelven los problemas de la relación entre omnipotencia y verdad en Dios.

La analogía

El tema de la analogía del ente (*analogia entis*) ya había sido introducido por los pensadores cristianos anteriores a santo Tomás, como, por ejemplo, san Agustín. Cuando uso el término «es» a propósito de una planta, del hombre y de Dios, ¿el sentido de este término es siempre el mismo?

El ser es análogo puesto que expresa una igualdad en la diversidad. El término «ente» lo podemos predicar de la sustancia y de los accidentes, del ente compuesto y de Dios. Lo que permanece igual en todos los casos es el orden y la proporción de la esencia respecto al ser; lo que cambia es la medida de dicha proporción. Todos los entes son la unión trascendental de esencia y de acto de ser, pero de modo distinto según la capacidad de la esencia.

La doctrina de la analogía es aplicable a muchos sectores de la realidad. Sobre ella se funda, por ejemplo, la multiplicidad y el nexo entre las distintas ciencias. El saber humano está hecho de muchas ciencias particulares, que sin embargo no están separadas entre ellas, ni siquiera están contrapuestas. Las ciencias

son distintas, pero hablan todas del mismo ser. La verdad misma es analógica, la verdad de las matemáticas no es la de la metafísica, etc.; o bien son todas expresiones de una misma verdad, por lo que no se pueden contradecir entre ellas.

La doctrina de la analogía es, además, de suma importancia puesto que nos dice que Dios no es «totalmente otro», absolutamente inaccesible, completamente inefable. Hay una relación entre este mundo y Él, una relación de inmensa diversidad, como la que hay entre lo finito y el infinito, pero no de inconmensurabilidad total. Este mundo, por mucho que se haya decolorado, puede ser una imagen suya, puede hablarnos de Él, nos puede llevar a Él. Mirando al hombre, hecho a Su imagen y semejanza, podemos entrever la mano del Creador. La Reforma protestante eliminará la doctrina de la analogía y al hacerlo separará la razón de la fe, la naturaleza de lo sobrenatural, la creación del Creador. También el pensamiento moderno, siguiendo las huellas de la Reforma protestante, perderá de vista la analogía y, por tanto, la conexión del todo, fragmentándose en un polvillo de elementos sin relación entre sí. El resultado será que el cuadro analógico del ser y del saber desaparecerá.

La doctrina de la abstracción

Las dos doctrinas más características de la gnoseología de santo Tomás son las de la intencionalidad y la abstracción. La intencionalidad (*intentio mentis*) es la doctrina ya ampliamente vista según la cual el intelecto se dirige de inmediato a captar el ente. La abstracción, en cambio, es la acción a través de la cual el intelecto abstrae la esencia de la existencia, lo que es común en todos los individuos con cualidades que son propias de cada individuo. La abstracción elimina los elementos identificativos (aquello por lo que el ente es este ente particular) y capta solo la esencia real, la forma inteligible, que es de naturaleza universal. Mediante la abstracción, Tomás puede renunciar a la doctrina agustina de la iluminación y fundar el conocimiento sobre las

capacidades únicas y naturales del hombre: «El entendimiento agente se pone para que a los inteligibles en potencia los haga inteligibles en acto. Pero se ponen en acto algunos inteligibles, porque se abstraen de la materia y de las condiciones materiales»[20]. «[…] Es necesario admitir, además del entendimiento posible, un entendimiento agente, que haga en acto los inteligibles que mueven al entendimiento posible. Pero los hace por abstracción de la materia y de las condiciones materiales, que son los principios de individuación»[21].

El hombre no conoce nunca ideas puras y desencarnadas, sino solo ideas en los datos sensibles. En consecuencia, el hombre solo puede conocer la esencia de las cosas materiales. No podemos conocer ni las esencias espirituales ni las cosas materiales en su singularidad. Sobre estos puntos son notables las diferencias con san Buenaventura.

El término «abstracción» hace referencia a algo que es «abstracto». En la mentalidad moderna, este término asume un sentido despreciativo al ser sinónimo de conjeturas, de algo no real. Esto es así porque la cultura moderna identifica lo «concreto» (es decir, el significado opuesto a «abstracto») con lo «real», por lo que si me alejo de lo concreto, me alejo también de lo real. Según el realismo tomista, no es así. Las cosas concretas no son más reales que las abstractas. Tomemos el caso de la esencia real del hombre. Ciertamente, esta no es concreta y, de hecho, no es objeto de sensibilidad, pero ciertamente es muy real, es un coprincipio (junto al acto de ser) de mí mismo. Como tal, la esencia es íntima a mí mismo de un modo como no lo es la materia que forma mi cuerpo. Entonces, captar la esencia de un ente mediante la abstracción no quiere decir alejarse de la realidad, sino penetrar más a fondo en el ser. Esto es aún más evidente cuando se trata del acto de ser. Captar el acto de ser es captar lo que hay de más concreto, real y profundo. No es un alejarse del ser, sino un penetrar en él del modo más profundo posible.

El alma y el cuerpo

Sobre el alma del cuerpo existían principalmente las dos versiones platónica y aristotélica. Para la primera, el hombre es solo su alma, mientras que el cuerpo es como un vestido que el alma se teje para sustituirlo con otro cuando se desgasta. Esto explica la supervivencia del alma después de la muerte del cuerpo, pero no explica la unidad sustancial de hombre, al ser el cuerpo un aspecto suyo únicamente accidental. Para Aristóteles, el alma no es sustancia, sino forma del cuerpo. Lo que existe es el hombre como *sinolo* [síntesis] de alma y cuerpo. Por consiguiente, cuando el compuesto se descompone, ambos componentes dejan de existir. Esta concepción explica la unidad sustancial de la persona, pero no justifica la inmortalidad del alma.

Tomás unifica y supera ambas soluciones, diciendo que el alma es, de por sí, sustancia, tiene un propio acto de ser, pero al mismo tiempo está unida al cuerpo puesto que lo asume en el propio acto de ser.

El alma de por sí, es decir, no unida al cuerpo, es sustancia. Se llama sustancia a lo que tiene el acto de ser en sí mismo y no en otro. Ahora bien, el alma tiene el acto de ser en sí misma porque ejerce una actividad por sí misma, independientemente del cuerpo. Dicha actividad es cognoscitivo-intelectiva. Esto también lo había dicho san Agustín y concuerdan ampliamente con ello tanto san Anselmo como san Buenaventura. Dado que aquello que lleva a cabo una operación por cuenta propia tiene también el ser y la subsistencia por cuenta propia, mientras que aquello que no tiene una operación propia tampoco tiene un ser propio, al actuar espiritualmente el alma certifica que el ser le pertenece ante todo a ella. Y certifica también que se trata de una naturaleza simple, es decir, no material. El alma es una sustancia simple en el orden de la esencia, puesto que tiene un acto

de ser propio.

Se ponen, así, las premisas para explicar la inmortalidad del alma. He aquí el célebre pasaje de santo Tomás:

> « *Hay que decir* : Es necesario afirmar que el alma humana, a la que llamamos principio intelectivo, es incorruptible. Algo puede corromperse de dos maneras: una, sustancial; otra, accidental. Es imposible que algo subsistente se genere o se corrompa accidentalmente, eso es, por algo generado o corrompido. Pues a algo le corresponde ser engendrado o corromperse como le corresponder el ser, que se adquiere por generación y se pierde por corrupción. Por eso, lo que sustancialmente tiene ser, no puede generarse o corromperse más que sustancialmente. En cambio, lo que no subsiste, por ejemplo, los accidentes y las formas materiales, se dice que es hecho y que se corrompe por generación o corrupción de los compuestos.
>
> Quedó demostrado anteriormente que solo el alma humana es subsistente, no las almas de los irracionales. Por eso las almas de los irracionales se corrompen al corromperse los cuerpos. En cambio, el alma humana no puede corromperse a no ser que se corrompiera sustancialmente. Esto es imposible que se dé no solo con respecto al alma, sino con respecto a cualquier ser subsistente que sea solo forma. Ya que es evidente que lo que le corresponde a alguien sustancialmente, le es inseparable. El *ser* corresponde sustancialmente a la forma, que es acto. De ahí que la materia adquiera el ser en acto en cuanto adquiere la forma Se corromperá cuando la forma desaparezca. Pero es imposible que la forma se separe de sí misma. De ahí que sea imposible también que la forma subsistente deje de ser» [22].

En resumen, el alma es inmortal porque no está formada en el orden de la esencia entre materia y forma.

San Agustín había comprendido que el alma era una sustancia por derecho propio, de naturaleza simple y espiritual y, por ende, inmortal; pero también había comprendido que, al unirse al cuerpo, tenía que dar vida a una única sustancia porque la persona humana es una unidad. Sin embargo, no había explicado adecuadamente cómo era esto posible. Santo Tomás, en cambio, explica que el alma es una sustancia simple en el orden de la esencia, que asume el cuerpo en el propio acto de ser y confiere al hombre no solo la espiritualidad, sino también los grados ontológicos inferiores. El alma es mayor que el cuerpo porque, como dice el Aquinate, el mejor es también el mayor en las cosas que no tienen que ver con el tamaño. Por tanto, es el alma la que «contiene» al cuerpo y no viceversa; el alma está relacionada más íntimamente con el cuerpo que el cuerpo consigo mismo.

Individuación, individualidad, persona

¿Qué es un «individuo»? Es un ser dividido de todos los demás y no divisible en sí mismo. Ser un individuo es sinónimo, por consiguiente, de ser «uno». Ahora bien, el hombre es sin duda un individuo; pero ¿de dónde deriva dicha individualidad? Es necesario precisar el llamado principio de individuación. Parece que este no puede ser la forma, puesto que la forma está relacionada con la especie y, por tanto, es propia de una pluralidad de individuos. Debería entonces derivar de la materia. De hecho, Aristóteles sostenía que el principio de individuación era la materia determinada por la cantidad, es decir, esta porción de materia: este trozo de mármol para la estatua, este trozo de madera para la mesa, estos músculos y estos huesos para el hombre, etc. Sin embargo, también esta solución es extraña, puesto que la materia de por sí es indeterminada, al ser

potencialidad y al ser la forma la que la determina. Parece, entonces, que no hay salida. La sustancia es un individuo, había dicho Aristóteles, un «esto». El principio de individuación es o la materia o la forma. Pero la materia no puede determinar nada puesto que es potencia, y la forma, que sería acto, pertenece a la especie y no al individuo.

Santo Tomás propone, desde un punto de vista literal, la misma solución que Aristóteles: el principio de individuación es la materia *signata quantitatae* . No obstante, ¿es posible que nuestra individualidad dependa solo del hecho de que la porción de materia con la cual está hecho nuestro cuerpo no sea la misma de la que está hecho el cuerpo de nuestro vecino? Para comprender bien la postura de Tomás es necesario distinguir entre individuación e individualidad. De la materia deriva solo la individuación, no la individualidad, ni la personalidad. La materia individualiza la forma, pero es precisamente esta, una vez ya individualizada, la que es individual. En el hombre, por tanto, el alma es una forma individual y de dicha individualidad deriva la personalidad. El alma es racional y precisamente sobre esto, como decíamos antes, se funda su subsistencia, y la racionalidad da vida a la libertad. Ahora bien, cuando se habla de un ser racional y libre se está hablando precisamente de esto, de la personalidad. Entonces, la materia es el principio de individuación en cuanto individualiza la forma; sin embargo, la individualidad la da el alma individual y dicha individualidad se llama «personalidad». El principio de individualidad y el principio de personalidad coinciden en el alma. Somos tanto algo como alguien.

La demostración de la existencia de Dios en la *Suma Teológica*

El equilibrio entre razón y fe implica que el primer cambio tiene que desarrollar su tarea hasta donde le es posible. Según

Tomás, la demostración racional incluye la existencia y la inmortalidad del alma, como hemos visto antes, y también la existencia de Dios, como veremos ahora.

Tomás habla acerca de la demostración racional de la existencia de Dios en algunos artículos de la *Suma Teológica* , cuya estructura vale la pena presentar ahora. La *Suma* está dividida en tres partes, de las cuales la primera, a su vez, está dividida en dos. Cada parte está dividida en *Quaestiones* [Cuestiones] y cada *Quaestio* está dividida en Artículos, que abordan el problema progresivamente. La estructura de cada artículo siempre es la misma. Primero se presenta la tesis contraria a la que se quiere demostrar y los motivos a su favor. Podemos decir que Tomás parte de asumir de manera provisional la tesis contraria. En segundo momento se presenta, en cambio, el motivo contrario (*Sed contra*) que, de alguna manera, desbloquea la rígida presunción de verdad de la primera tesis. Por consiguiente, el Autor enuncia la propia tesis y la demuestra. Por último, responde uno a uno a los argumentos que había adoptado en apoyo de la tesis primitiva que, por tanto, resulta definitivamente refutada.

Analicemos ahora los artículos 1, 2 y 3 que, en la Cuestión II (*Sobre la existencia de Dios*) de la Primera Parte, abordan precisamente la cuestión de la demostración de la existencia de Dios.

El artículo 1 se pregunta si Dios es o no *es evidente por sí mismo* . El problema tiene gran relevancia, puesto que san Anselmo afirmaba que la existencia de Dios era evidente; también san Buenaventura era de la misma idea, aunque por motivos distintos. Tomás empieza diciendo que parece precisamente que la existencia de Dios es evidente (asunción de la tesis contraria) y aduce tres motivos: 1) san Juan Damasceno dice que el conocimiento de que Dios existe está impreso en todos por naturaleza, por lo tanto Dios es evidente por sí mismo; 2) se dicen que son evidentes por sí mismas aquellas cosas que, al decir su

nombre, inmediatamente son identificadas, como por ejemplo, en el juicio el todo es mayor que la parte y este es el caso de la expresión «Dios existe» (aquí la referencia a san Anselmo es explícita); 3) la existencia de la verdad es evidente por sí misma; de hecho, quien la niega está diciendo que existe. Ahora bien, Dios es la verdad misma, como se lee en el Evangelio de Juan (Jn 14,6).

A este punto he aquí que nos encontramos con el motivo contrario (*Sed contra*): nadie puede pensar lo opuesto de lo que ya, de por sí, es evidente. Entonces, dado que muchos dicen que Dios no existe (como se infiere por el salmo que habla del insipiente de anselmiana memoria), la existencia de Dios no es, de por sí, evidente.

Tomás propone, por tanto, su solución. Una cosa puede ser evidente o en sí misma (*quoad se*) o por nosotros (*quoad nos*). Es evidente en sí misma cuando el predicado ya está contenido en la definición del sujeto. En este caso, basta con conocer el significado de los dos términos y la proposición resulta evidente. Pero si alguien ignora la naturaleza de los dos términos, la proposición puede ser evidente en sí misma, pero no para él. Para un niño o una persona ignorante puede no ser evidente lo que es evidente por sí mismo. Esta es la respuesta de Tomás a Anselmo: la proposición de «Dios existe» es evidente en sí misma (de hecho, Dios es su mismo ser), pero no para nosotros, porque nosotros no conocemos la esencia de Dios, es decir, no comprendemos plenamente el significado del primer término.

Solo queda responder a los motivos que sostenían la tesis contraria[23].

El artículo 2 trata el tema: La existencia de Dios, ¿es o no es *demostrable* ? Se ha demostrado que no es evidente, pero ¿es demostrable?

Tomás dice que parece que no es demostrable, y por tres motivos: 1) la existencia de Dios es artículo de fe y los contenidos

de fe no son demostrables; 2) el término medio de la demostración se deduce de la naturaleza del sujeto del que se quiere demostrar algo (como en el caso del término «hombre» en el silogismo de Sócrates), pero de Dios no sabemos nada; 3) si se consiguiera demostrar la existencia de Dios, no sería más que a partir de sus efectos, y estos serían tan desproporcionados que invalidarían la demostración misma.

Sin embargo, (*Sed contra*) san Pablo, en la Epístola a los Romanos (Rm 1,20), dice que el mundo creado revela de forma visible las dotes invisibles de Dios.

Sigue la tesis conclusiva de Tomás: existen dos especies de demostraciones, la que parte de la causa (*propter quid, a causa de*) y la que parte de los efectos (*quia, porque*). Si conocemos más el efecto que la causa, utilizamos la demostración *quia* . Es es el caso de Dios, totalmente conocido en sí mismo, pero no para nosotros. Y dado que la existencia de Dios no es una evidencia para nosotros (aunque lo es en sí misma), solo queda demostrarla partiendo de los efectos, que nosotros conocemos más aunque sean en sí mismos menos evidentes.

Ya solo queda la respuesta a los motivos contrarios. Dada su importancia, esta vez es útil que los presentemos. *Ad primum respondeo dicendum* : la existencia de Dios no es un artículo de fe, sino un *preambulum fidei* (un preámbulo racional de los artículos de fe); de hecho, la fe presupone el conocimiento natural. Sin embargo, nada impide que siga siendo un artículo de fe para quienes no llegan a comprender la demostración. *Ad secundum respondeo dicendum* : para demostrar la existencia de una cosa basta con usar como término medio su definición nominal (en este caso: «aquello que los hombres llaman Dios») y no la definición de su esencia. De hecho, la búsqueda de una realidad es posterior a la de su existencia; 3) es verdad que por efectos no proporcionales a la causa no se puede conocer la causa, pero nosotros queremos conocer solo su existencia, no su naturaleza[24].

En el artículo 3 se aborda el tema de *si Dios existe.* Ahora que ya se sabe que se puede demostrar la existencia de Dios y cómo hay que hacerlo, es necesario afrontar la pregunta decisiva: ¿existe o no existe Dios?

Parece que Dios no exista. De hecho: 1) si existiera, Dios sería el bien infinito y el mal no existiría. Dado que el mal existe, parece que Dios no existe; 2) todos los fenómenos del mundo se pueden explicar incluso si Dios no existe.

Sed contra : en el libro del Éxodo, Dios mismos dice de sí mismo: «Yo soy el que soy».

Sigue la *tesis conclusiva* que expone las famosas cinco vías: 1) del movimiento; 2) de la causa eficiente; 3) de la contingencia ; 4) de la jerarquía de valores; 5) del ordenamiento de las cosas (más abajo citamos el templo de la *Suma Teológica*).

Por último, concluye la respuesta a los motivos contrarios: *Ad primum respondeo dicendum* : san Agustín dice que Dios no permitiría el mal si no fuese tan poderoso y tan bueno de sacar el bien también del mal; *Ad secundum respondeo dicendum* : afirmando a Dios no se niegan las causalidades naturales y libres; se niega solo que sean autosuficientes y, puesto que son mudables y perfectibles, necesitan de una primera causa.

De la *Suma Teológica* :

«La existencia de Dios puede ser probada de cinco maneras distintas. *La primera y más clara es la que se deduce del movimiento* . Pues es cierto, y lo perciben los sentidos, que en este mundo hay movimiento. Y todo lo que se mueve es movido por otro. De hecho nada se mueve a no ser que, en cuanto potencia, esté orientado a aquello por lo que se mueve. Por su parte, quien mueve está en acto. Pues mover no es más que pasar de la potencia al acto. la potencia no puede pasar a acto más que por quien está en acto. Ejemplo: el fuego, en acto caliente, hace que

la madera, en potencia caliente, pase a caliente en acto. De este modo la mueve y cambia. Pero no es posible que una cosa sea lo mismo simultáneamente en potencia y en acto; solo lo puede ser respecto a algo distinto. Ejemplo: lo que es caliente en acto, no puede ser al mismo tiempo caliente en potencia, pero sí puede ser en potencia frío. Igualmente, es imposible que algo mueva y sea movido al mismo tiempo, o que se mueva a sí mismo. Todo lo que se mueve necesita ser movido por otro. Pero si lo que es movido por otro se mueve, necesita ser movido por otro, y este por otro. Este proceder no se puede llevar indefinidamente, porque no se llegaría al primero que mueve, y así no habría motor alguno pues los motores intermedios no mueven más que por ser movidos por el primer motor. Ejemplo: un bastón no mueve nada si no es movido por la mano. Por lo tanto, es necesario llegar a aquel primer motor al que nadie mueve. En este, todos reconocen a Dios.

La segunda es la que se deduce de la causa eficiente. Pues nos encontramos que en el mundo sensible hay un orden de causas eficientes. Sin embargo, no encontramos, ni es posible, que algo sea causa eficiente de sí mismo, pues sería anterior a sí mismo, cosa imposible. En las causas eficientes no es posible proceder indefinidamente porque en todas las causas eficientes hay orden: la primera es causa de la intermedia; y esta, sea una o múltiple, lo es de la última. Puesto que, si se quita la causa, desaparece el efecto, si en el orden de las causas eficientes no existiera la primera, no se daría tampoco ni la última ni la intermedia. Si en las causas eficientes llevásemos hasta el infinito este proceder, no existiría la primera causa eficiente; en consecuencia, no habría efecto último ni causa intermedia; y esto es absolutamente falso. Por lo tanto, es necesario admitir una causa eficiente primera. Todos la llaman Dios.

La tercera es la que se deduce a partir de lo posible y de lo necesario. Y dice: encontramos que las cosas pueden existir o no existir, pues pueden ser producidas o destruidas, y consecuente-

mente es posible que existan o que no existan. Es imposible que las cosas sometidas a tal posibilidad existan siempre, pues lo que lleva en sí mismo la posibilidad de no existir, en un tiempo no existió. Si, pues, todas las cosas llevan en sí mismas la posibilidad de no existir, hubo un tiempo en que nada existió. Pero, si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, puesto que lo que no existe no empieza a existir más que por algo que ya existe. Si, pues, nada existía, es imposible que algo empezara a existir; en consecuencia, nada existiría; y esto es absolutamente falso. Luego no todos los seres son solo posibilidad; sino que es preciso algún ser necesario. Todo ser necesario encuentra su necesidad en otro, o no la tiene. Por otra parte, no es posible que en los seres necesarios se busque la causa de su necesidad llevando este proceder indefinidamente, como quedó probado al tratar las causas eficientes. Por lo tanto, es preciso admitir algo que sea absolutamente necesario, cuya causa de su necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás. Todos le dicen Dios.

La cuarta se deduce de la jerarquía de valores que encontramos en las cosas. Pues nos encontramos que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan en las cosas. En unas más y en otras menos. Pero este *más* y este *menos* se dice de las cosas en cuanto que se aproximan *más* o *menos* a lo máximo. Así, caliente se dice de aquello que se aproxima más al máximo calor. Hay algo, por tanto, que es muy veraz, muy bueno, muy noble; y, en consecuencia, es el máximo ser; pues las cosas que son sumamente verdaderas, son seres máximos, como se dice en *II Metaphys* . Como quiera que en cualquier género, lo máximo se convierte en causa de lo que pertenece a tal género -así el fuego, que es el máximo calor, es causa de todos los calores, como se explica en el mismo libro-, del mismo modo hay algo que en todos los seres es causa de su existir, de su bondad, de cualquier otra perfección. Le llamamos Dios.

La quinta se deduce a partir del ordenamiento de las cosas. Pues

vemos que hay cosas que no tienen conocimiento, como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando cómo siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionadamente. Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamamos Dios»[25].

La moral

Como hemos visto al abordar el tema de las propiedades trascendentales del ente, la moral se basa en la ontología. El bien es lo que es conforme a la realidad. El criterio de bien y mal respecto a nuestras acciones ya no lo poseemos, está en la realidad. Es bueno quien da razones de su ser objetivo, quien actúa según la verdad y la verdad está confirmada por la realidad, por lo que es. El fundamento remoto de la moral es, por tanto, el ser de las cosas, su fundamento próximo es el conocimiento racional de este ser de las cosas. El principio que mueve la acción es la voluntad, que, por tanto, debe estar iluminada por el entendimiento que conoce de manera realista las cosas. Los principios morales no se crean, se encuentran en las cosas y quien los encuentra es la razón entendida de manera realista. A menudo se considera que se puede actuar sin pensar; es más, muchas corrientes filosóficas modernas consideran que es la acción la que produce el pensamiento y la verdad. En realidad, se actúa en función de lo que se conoce. La verdad precede al bien, porque el bien no es otra cosa que la verdad deseada, la verdad objeto de la voluntad que, sin embargo, la voluntad no puede desear si antes la inteligencia no hace que la conozca encontrándola en la realidad de las cosas.

La moral es competencia de la razón práctica. Mientras la

razón teórica conoce la verdad, la razón práctica, que es una extensión suya en el campo de la acción, guía las acciones del hombre hacia el bien, evitando el mal. Kant considerará que están separadas, cuando la realidad es que se trata de la misma razón, si bien la razón teórica tiene la prioridad porque, como se solía decir, se actúa según como se piensa. Lo verdadero que se extiende a la voluntad se convierte en bien: verdad y bien están juntos, pero la verdad tiene prioridad sobre el bien.

La decisión de compilar una acción es una cuestión compleja que se basa sobre distintos actos intelectivos y volitivos:

1. Primero de todos es necesario conocer el bien;
2. después hay que amarlo a través de la volición;
3. luego tiene lugar el acto de la conciencia originaria o sindéresis;
4. a continuación llega la tensión hacia el fin;
5. seguidamente el *Consilium* o reflexión sobre qué hacer;
6. después el consentimiento o examen de los medios;
7. luego el juicio o elección del medio;
8. tras lo cual la *Electio* o elección y
9. por último la orden (*Imperium*).

Vale la pena detenerse sobre la sindéresis y la virtud de la prudencia, que guía todas las fases del proceso que acabamos de enumerar.

La sindéresis equivale a la aprehensión de los principios primeros por la parte intelectiva del alma. Como en este caso la inteligencia no se equivoca nunca, del mismo modo la parte apetitiva del alma en la sindéresis no se equivoca nunca. En ambos casos se trata, efectivamente, de una intuición de los principios primeros, allí del conocer y aquí del actuar. La sindéresis conoce los principios de la ley moral natural, que es la primera regla para la acción. La regla dorada de esta ley dice

que hay que buscar el bien y evitar el mal. Pero el bien es aquello hacia lo que todo tiende, dado que todos los seres tienden hacia la propia perfección; por lo tanto, el conocimiento del bien presupone el conocimiento de la realidad. El bien es la realización de la esencia, cada ser tiende naturalmente a ser lo que es, y en esto considera su tender al bien. Para el hombre, todo lo que corresponde a una inclinación suya esencial, natural, es bien. Toda la realidad tiene una dirección que le es inmanente, que le ha sido grabada por el Creador. Por esto, como diremos en breve, la ley natural depende de la ley eterna, que es el mandamiento que Dios le ha dado al mundo. El hombre conoce esta tendencia natural y, al conformar su vida a la misma, construye sus virtudes.

La prudencia es la virtud moral principal. La sindéresis, o conciencia originaria, siempre es recta, aunque nuestras acciones puedan ser falsas. La conciencia da la medida a la acción moral concreta y establece qué hay que hacer en el ámbito de los medios. Esa es un saber activo, un conocimiento que actúa. Por un lado, esa conoce los principios generales de la moral y, por el otro, conoce la situación concreta en la que se deberá actuar. Por medio de la prudencia la razón práctica consigue el máximo bien de la acción. La virtud de la prudencia (*phronésis* para los griegos), llamada también sabiduría, busca el camino mejor para hacer el bien, dado que el bien se puede hacer de muchos modos. Sin embargo, no tiene poder discrecional sobre los fines, sino solo sobre los medios y, en el caso de que los fines sean malos, no tiene facultad de deliberar a no ser diciendo que no. Esto sucede en presencia de fines que, intrínsecamente, no se pueden ordenar a Dios. Cada cosa tiene que alcanzar unas finalidades naturales, y todas las cosas tienen, no obstante, un fin último: Dios. Cuando una acción no se puede ordenar intrínsecamente a Dios como fin último, la conciencia no tiene la facultad de adoptar la prudencia, y debe decir que no a esa acción.

La ley natural

Ahora podemos comprender qué es la ley natural según santo Tomás de Aquino. Esa es «el orden ontológico que la razón humana debe descubrir y que la voluntad humana debe actuar para ponerse de acuerdo con los fines esenciales y necesarios del ser humano» (J. Maritain).

Hay un orden y, por ende, una ley en las cosas. Hay que respetar este orden si no se quiere causar el desorden, por lo que ese nos dice como actuar para respetarlo y que no hay que hacer para no traer el desorden. Cada cosa es alguna cosa y debe actuar respetando su ser. Esto sucede automáticamente en la naturaleza, mientras que el hombre se convierte en un problema moral. El gato actúa como gato de manera automática, en él la ley natural garantiza también la propia realización. El hombre, en cambio, puede actuar, o no, como hombre. Puede respetar el orden natural de su ser pero también puede contradecirlo. He aquí por qué la ley natural se convierte en el hombre en la ley moral, le indica un deber-ser, le dice cómo debería actuar.

La ley eterna

La *lex naturalis* remite a la *lex aeterna* . Efectivamente, la ley habla de medida y regla, es decir, de orden, y el orden remite a una razón que ordena (*Lex est aliquid ad rationem pertinens*). No hay ley sin orden, y no hay orden sin una racionalidad: la ley es *ordinatio rationis* . El desorden, de hecho, es irracional. Ahora bien, el orden de la naturaleza no puede derivar de la razón humana, pues es fruto de la mente ordenadora de Dios y en esto consiste la ley eterna, la sabiduría eterna de Dios, el orden de la divina sabiduría, que dirige cada acción y cada movimiento.

En el pensamiento antiguo encontramos numerosas formu-

laciones de esta ley eterna. Ya Heráclito había dicho que las leyes humanas están alimentadas y sustanciadas por la única ley divina. Antígona se sacrifica para respetar las leyes no escritas de los dioses. Platón, Aristóteles y los Estoicos, cada uno a su modo, hablaban de una ley cósmica y divina. Es particularmente expresiva la definición de Cicerón: «La verdadera ley es una recta razón congruente con la naturaleza, general para todos, constante, perdurable, que impulsa con sus preceptos a cumplir el deber, y aparta del mal con sus prohibiciones [...]. Tal ley, no es lícito suprimirla, ni derogarla parcialmente, ni abrogarla por entero [...], ni puede ser distinta en Roma y en Atenas, hoy y mañana, sino que habrá siempre una misma ley para todos los pueblos y momentos, perdurable e inmutable; y habrá un único dios como maestro y jefe común de todos, autor de tal ley, juez y legislador»[26].

Recuperando esta tradición, santo Tomás dice que «la ley eterna es la misma razón del gobierno de todas las cosas existentes en Dios, como en aquel que es el rey del universo». Ese es el plano con el que Dios gobierna todas las cosas, «la razón suprema existente en Dios, el orden de la divina sabiduría que gobierna todos los actos y movimientos»[27].

Respecto a la ley natural, la razón humana no tiene ningún papel ordinativo, no la produce en ningún sentido, y tiene, en cambio, una función ordinativa respecto a la ley positiva. SantoTomás define así la ley: «Una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad»[28]. Lo que define la ley es la razón como fuente del orden. Ahora bien, el orden del ser depende de la sabiduría divina y, por tanto, la ley natural participa de la *lex aeterna* . La razón humana, que es *relevans* respecto a la ley natural, pasa a su vez a ser *creans* respecto a la ley positiva. Esta última encuentra, por consiguiente, su medida en la ley natural y en última instancia, en la ley eterna. Si la ley positiva contradijera la ley natural incumpliría el origen primero de la obligación por lo que dicha

ley ni siquiera sería una ley, y no obligaría a la conciencia.

La ley positiva

La ley positiva coincide con el derecho, que se distingue de la moralidad al añadir la coerción. Mientras la ley natural implica un *debitum* moral, la ley positiva, o derecho, comporta un *debitum* legal. Tenemos a su respecto una deuda legal y también moral, puesto que la ley es una ordenación de la razón promulgada por la autoridad en vista del bien común. Es, por lo tanto, un bien. Sin embargo, si no fuera justa, es decir, conforme a la ley natural, ya no sería ley y no obligaría moralmente.

Es la relación con la ley natural la que confiere legitimidad a la ley positiva, principio que será ratificado en la famosa frase: *jus quia justum e non jus quia jussum* , o con la expresión: *veritas non auctoritas facit legem* . La ley positiva no es solo el «mando de quien tiene el poder soberano», como dirá Bodin, sino que es expresión de la justicia de la ley natural. Una ley que, efectivamente, es justa cuando es conforme a naturaleza. Por esto Agustín escribía: *Mihi lex esse non videtur quae justa non fuerit* y por el mismo motivo en *La ciudad de Dios* narraba la anécdota del pirata: «Con toda finura y profundidad le respondió al célebre Alejandro Magno un pirata caído prisionero. El rey en persona le preguntó: «¿Qué te parece tener el mar sometido al pillaje?». «Lo mismo que a ti -respondió- el tener el mundo entero. Solo que a mí, como trabajo con una ruin galera, me llaman bandido, y a ti, por hacerlo con toda una flota, te llaman emperador». Si de los Gobiernos quitamos la justicia, ¿en qué se convierten sino en bandas de ladrones a gran escala?»[29].

Según santo Tomás, la ley positiva no debe prohibir todo lo que prohibe la ley natural. Es realista y sabe muy bien cómo son los hombres y cómo, a menudo, siguen más su instinto que la razón. Por lo tanto, la ley positiva no debe prohibir todos los vicios, debe tener en cuenta la media de los ciudadanos y no puede pretender el heroísmo o la virtud pero, ciertamente, de-

be prohibir el delito. La ley positiva debe ser expresión de la moral de la ley natural, pero no debe ser moralista en el sentido de pretender que todos tengan un comportamiento moral perfecto y no dejar espacio a la moralidad (y a la inmoralidad) privada.

En resumen, podemos recordar la definición que santo Tomás da de la ley. Esa es *quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata* . Esa es una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad. Es un concepto analógico, que se puede aplicar a la ley moral y a la ley jurídica, a la ley eterna, a la ley natural y a la ley positiva.

12 Texto español disponible en: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html. [N.d.T.]

13 Texto español disponible en: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html. [N.d.T.]

14 Santo Tomás de Aquino, El ente y la esencia , cap. IV, 34. Texto español disponible en: http://santotomasdeaquino.verboencarnado.net/el-ente-y-la-esencia/. [N.d.T.]

15 Santo Tomás de Aquino, op. cit. , cap. V, 38, 41, 45 [N.d.T.]

16 Santo Tomás de Aquino, Suma Teológica , Parte I, c. 11, a. 1, BAC, Madrid 2001, 160. Texto español disponible en: https://www.dominicos.org/media/uploads/recursos/libros/suma/1.pdf . [N.d.T.]

17 Santo Tomás de Aquino, op. cit ., Parte I, c. 11, a. 4, 164 [N.d.T.]

18 Santo Tomás de Aquino, op. cit. , Parte I, c. 20, a. 2, 260. [N.d.T.]

19 Santo Tomás de Aquino, op. cit., Parte I, c. 25, a. 3, 291. [N.d.T.]

20 Santo Tomás de Aquino, Sobre el alma , cuestión IV, 3. Texto español disponible en: http://santotomasdeaquino.verboencarnado.net/sobre-el-alma/#4. [N.d.T.]

21 Santo Tomás, op. cit., cuestión IV, solución. [N.d.T.]

22 Santo Tomás de Aquino, Suma Teológica , Parte I, c.75, a. 6, 679. [N.d.T.]

23 Cfr. Santo Tomás de Aquino, op. cit . [N.d.T.]

24 Cfr. Santo Tomás de Aquino, op. cit . [N.d.T.]

25 Santo Tomás de Aquino, op. cit. , Parte I, c. 2, a. 3, 110-113. [N.d.T.]

26 Marco Tulio Cicerón, Sobre la República , Libro II, 22,33, Editorial Gredos, Madrid 1984, 137. [N.d.T.]

27 Cfr. Santo Tomás de Aquino, Suma Teológica , I-II, c. 93, a. 1. [N.d.T.]

28 Santo Tomás de Aquino, op.cit ., I-II, c. 90, a. 4, 708. [N.d.T.]

29 San Agustín, La ciudad de Dio s, libro IV, cap. 4. Texto español disponible en: https://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm. [N.d.T.]

X. SAN BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO

El Doctor Sublime

San Buenaventura de Bagnoregio (1217-1274) es el filósofo más grande de la escuela franciscana. Fue docente en la universidad de París junto a santo Tomás de Aquino hasta que, al cabo de pocos años, en 1257, tuvo que abandonar la enseñanza porque fue elegido tercer sucesor de san Francisco de Asís como guía de la Orden de los Frailes Menores. Tenía 40 años.

Había estudiado en París, en el estudio teológico de su orden, bajo la guía de Alejandro de Hales, el maestro que entró en la orden franciscana en 1231. Este era seguidor de Agustín, y también san Buenaventura permaneció siempre fiel al planteamiento filosófico agustino y su relación con la teología.

En esa época, en la Universidad de París estaba en marcha una lucha entre los maestros seculares, es decir, docentes que pertenecían al clero diocesano, y los maestros de las órdenes mendicantes, que insistían para ser admitidos, pero encontraban oposición debido a su obligación de obedecer a los superiores de su orden antes que a las autoridades de la corporación universitaria. El papa tuvo, al final, la última palabra y san Buenaventura para los franciscanos y santo Tomás de Aquino para los dominicos iniciaron su enseñanza.

Empezó entonces una nueva disputa entre los doctores de las dos órdenes, debida a cuestiones doctrinales. El tema de fondo era si la filosofía se podía considerar una disciplina separada de la teología. La polémica, que concernía a la relación entre la razón y la fe y, por tanto, entre la naturaleza y la gracia, se entrelazaba con el problema de la entrada de Aristóteles en el pensamiento occidental; es decir, un filósofo pagano que era expresión de una filosofía natural autónoma de la fe. Aceptar a Aristóteles podía significar aceptar la tesis de la separación entre razón y fe. En relación a este punto, los dos nuevos jóvenes

profesores de la Universidad de París tenían planteamientos distintos. San Buenaventura respetaba el pensamiento de Aristóteles, pero lo consideraba erróneo, dado que la razón sin la fe no puede no equivocarse, y una filosofía puramente natural es imposible. Santo Tomás, por su parte, asumió la filosofía de Aristóteles como ejemplo de verdades naturales, verdaderas a su nivel si bien incompletas y que tienen que integrarse filosóficamente en un sistema conforme a la doctrina católica y por inspiración de esta.

En lo que respecta a la teología, la divergencia entre ambos Doctores es más marcada. Para santo Tomás, la doctrina sagrada sí es una ciencia práctica; y, sin embargo, es más especulativa que práctica. Es mucho más evidente y real, en el Aquinate, el primado de la razón. San Buenaventura, al contrario, precisamente por ser franciscano, considera fundamental, para que haya una teología, el vínculo entre el decir y el hacer: en ausencia de fe y de obras, la teología no tiene sentido y es impracticable. Este planteamiento llevó al equívoco según el cual, en Buenaventura, habría un primado de la voluntad sobre la razón. En el Seráfico, sin embargo, no hay ningún primado: voluntad y razón son siempre inseparables, tanto en el hombre como en Dios. En su pensamiento, razón y voluntad humanas no son dos esencias distintas del alma: al contrario, ambas son «subsumidas» en la sustancia del alma, que tiene la misma función del hacha indivisible, por lo que por una parte corta (razón) y por la otra golpea (voluntad), como si fuera un martillo. El alma, por tanto, según la especulación buenaventuriana, no es capaz de voluntad sin razonar, ni puede razonar sin voluntad.

San Buenaventura guió a la orden franciscana durante un periodo muy difícil. Los hermanos estaban divididos entre los Espirituales, que querían permanecer fieles a la primera regla de Francisco y a su testamento (que comportaba seguir el Evangelio *sine glossa*), y los que, en cambio, asumían como base la Regla emitida por la bula papal, escrita sucesivamente por el

cardenal Ugolino y que él mismo aprobó cuando fue elegido papa.

San Buenaventura no conoció personalmente a san Francisco, a pesar de escribir la *Legenda maior* y la *Legenda minor* sobre su vida. Tomó la decisión de vincular la fidelidad de la orden a la Regla emitida por la bula papal, desarrollando también los estudios teológicos que san Francisco miraba con sospecha, por lo menos antes de la entrada en escena del franciscano san Antonio de Padua, que reveló ser un excelente teólogo. Incentivó el estudio por parte de los frailes y él mismo se convirtió en docente, empezando a enseñar en París cuando era muy joven. La elección de orientar a los frailes también hacia el estudio comportaba obligatoriamente superar la primera regla de san Francisco, dado que no se podía alcanzar ese fin viviendo de limosnas, en pequeñas comunidades, en lugares aislados, en contemplación y penitencia. Su filosofía está, de todas formas, impregnada de franciscanismo. Quería que se conociera lo que Francisco vivía desde un punto de vista místico: una visión de las cosas que estuviera permeada toda ella por el amor de Dios, una vida vivida en contacto continuo con Dios hasta la visión extática, la búsqueda de la paz como descanso en la contemplación divina. San Buenaventura quería que la filosofía estuviera al servicio de ese espíritu franciscano y fundar la mística como conocimiento metafísico, sosteniendo que Dios está presente en todo momento y en todo estadio de nuestro conocimiento, según los grados de un itinerario que lleva a la mente a Dios mismo. Esto comportaba que la razón no pudiera nunca separarse de la fe, dado que la contemplación mística es expresión de fe y también un conocer. El objetivo de la vida, según Buenaventura, es la contemplación, que prevalece sobre la vida activa, y toda su filosofía quiere llevar a este vértice, aun sabiendo que a este vértice había llegado san Francisco, que tuvo profundas ascesis místicas y contemplativas hasta los momentos en los que el alma se separa del cuerpo.

La concepción buenaventuriana del alma es tal que domina siempre sus contenidos. Ciertamente, ellos inciden sobre ella, pero siempre es ella la que decide si ir hacia arriba o hacia abajo, y en las cosas ella encuentra solo lo que busca. Es este el significado del *itinerarium mentis in Deum* , que conoce diversas etapas: primero el alma se dirige a las cosas sensibles, es decir, la facultad de sentir; luego a lo inteligible humano, es decir, las facultades naturales; después, a las facultades reformadas por la gracia y, por lo tanto, a lo inteligible que trasciende el nivel humano, es decir, hacia la idea de Ser, la idea de Bien, hasta el último grado de la alegría pasiva infusa del éxtasis.

No se hace filosofía sin Dios

La tradición filosófica agustina sostenía que Dios está presente desde el inicio en nuestra conciencia y en todos sus estadios. La razón puede elaborar también argumentaciones específicas para demostrar la existencia de Dios o para conocer algunos de sus atributos -ni Agustín ni Buenaventura desdeñan las pruebas *a posteriori* de la existencia de Dios-, pero ello no significa que antes Dios estuviera ausente y fuera desconocido. Dios está presente en nuestra conciencia de manera tácita y la ilumina con la luz de los primeros principios del razonamiento y de los valores morales fundamentales. San Agustín aclaró que no se trata de conocimientos innatos, sino de una luz que permitía a la razón humana conocer con sus propias fuerzas. Pero ¿cómo era posible una verdadera autonomía si el conocimiento racional presupone una ayuda transcendental fundamental?

También san Buenaventura recorre este camino, contrariamente a lo que hace santo Tomás. Es necesario precisar, para que se entienda la diferencia, que esto no quiere decir que santo Tomás considere a Dios solo como fruto de la demostración de una razón totalmente autónoma. Tomemos como ejemplo la idea de Dios. Según san Buenaventura, esta idea es innata. Esto

no quiere decir, para él, que esté demostrada desde el inicio, sino que cualquier consideración sobre Dios presupone la idea de que está presente en todos los hombres. Así, para él, es posible hablar de Dios creyendo y conociendo contemporáneamente. Cuando la razón examina con sus categorías un aspecto de Dios como, por ejemplo, su existencia o alguno de sus atributos, conoce su objeto, pero esto no conlleva que deje de creer, porque dichas argumentaciones son llevadas a cabo a la luz de la idea innata -y confusa- de Dios. Para santo Tomás, en cambio, la idea de Dios no es innata; es más, para él no hay nada innato. La idea de Dios se aprehende, aunque de manera confusa, con la aprehensión del ente. También para él, por consiguiente, Dios está en el inicio del conocer y no solo como una conclusión argumentada: su conocimiento es natural puesto que es concomitante con la aprehensión del ente, presente de manera suficiente en todos los hombres en virtud de su esencia. Para él, a diferencia de san Buenaventura, no es posible creer y conocer a Dios desde el mismo punto de vista y en el mismo aspecto, y el conocimiento natural mantiene su legítima autonomía. La existencia de Dios es cognoscible como un acto de razón y no de fe, porque Dios ha creado al hombre situándolo en su orden y dándole por esencia todo aquello por lo que tiene derecho en ese estado concreto. Para Tomás, la idea de Dios precede a todo otro conocimiento, pero no deriva de una iluminación divina ni es una noción innata, sino que deriva de la luz del entendimiento que conoce al ser tal como es en su naturaleza y en conformidad a la esencia creada del ente hombre.

Para ambos, la dimensión sobrenatural no es la dimensión natural más algo más. De este modo, Dios sería la suma de añadidos sucesivos, pero el fundamento no es el resultado de la suma de las partes y no puede surgir solo al final. De hecho, Cristo es, tanto para Buenaventura como para Tomás, el Alfa y la Omega. Todo aspecto de la realidad no se basta a sí mismo, sino que encuentra su propio sentido en un plano que lo trasciende y sin el cual no consigue ser sí mismo ni siquiera en el propio

nivel. El plano natural no se mantiene si se comprende solo como plano natural. Es este el sentido de la doctrina del pecado original a nivel filosófico que, como es natural, ambos acogen. Los dos Doctores están de acuerdo en decir que la acción del plano sobrenatural sobre el natural no elimina la naturalidad, sino que en todo caso permite profundizarla: la razón iluminada por la fe es más razón. Las diferencias las encontramos en el modo en que esto sucede y sería una tontería tanto minimizarlas como exaltarlas más allá de toda medida: para Buenaventura, la intervención de Dios se encuentra también en los contenidos y no solo en la luz del conocimiento del alma, mientras que para Tomás atañe a la luz con la que el alma conoce y no también a los contenidos. Por esto, la luz deriva del entendimiento naturalmente dirigido al ser y los contenidos derivan de la aprehensión intelectiva del ente y del conocimiento que la razón tiene del mismo, no de una recta iluminación divina. Para Buenaventura esto es imposible, y el alma encuentra los contenidos que le atañen solo a ella sin la aportación de nada externo.

La teoría del conocimiento y la Iluminación

El conocimiento sensible

Los aspectos que acabamos de considerar explican la doctrina buenaventuriana del conocimiento, que por un lado retoma muchos aspectos de Agustín y, por el otro, se ajusta a la finalidad contemplativa de la que hemos hablado.

El Doctor Seráfico distingue en el conocimiento tres grados naturales: el sensible, el científico y la iluminación. Igual que Aristóteles y santo Tomás, el conocimiento de Buenaventura inicia por los sentidos. En cambio, lo que es espiritual y no puede, para él, ser percibido por la sensibilidad (el alma, Dios), no procede de los sentidos, sino que es alcanzado directamente por el alma.

Respecto al conocimiento sensible, san Buenaventura considera que los cinco sentidos conocen la especie sensible y que este conocimiento no es solo de los sentidos, sino también del entendimiento. Esto muestra que ningún elemento del conocimiento es autosuficiente respecto a los niveles superiores. Cuando los datos de los sentidos afectan al alma -¡no es el cuerpo, sino el alma la que percibe la sensación!-, esta ejerce una facultad suya, que se llama imaginativa, con la que se forma una imagen sensible (para Aristóteles, en cambio, el compuesto alma-cuerpo permanece pasivo). El alma, que es de orden superior respecto a los sentidos, no puede ser pasiva respecto a ellos (un nivel inferior no puede hacer nada respecto al nivel superior), sino que, de hecho, discierne y juzga en el mismo instante en el que sufre la acción sensitiva del exterior. Con ello, la sensación no pasa a ser intelección, porque comporta de todas formas una pasión súbita, mientras que el entendimiento no; sin embargo, se convierte en la sensación de un ser dotado de razón, diversamente de lo que sucede en los animales.

Lo que hace plenamente humano el sentir es el llamado «sentido común», que media entre el alma y lo sentidos de tal modo que estos últimos resultan ser ramificaciones de la única alma. No es que el alma forme, por sí misma, el contenido de la sensación, como decía Agustín, sino que ella se dirige a la especie sensible y formula un juicio espontáneo como, por ejemplo, qué color es este o ese.

El sentido común es también importante porque explica cómo, cuando el alma siente, sabe que siente; o cuando toca, sabe que toca; o ve y sabe que ve. Esto no puede derivar del sentido, sino del alma a través de la mediación del sentido común.

Por último, la actividad de la imaginación le permite al alma la actividad de la memoria y de la reminiscencia.

De todo ello resulta que el conocimiento sensible es acto del alma y que no es autónoma del conocimiento intelectivo, aún permaneciendo conocimiento sensible.

El entendimiento

La posición de san Buenaventura también es particular en lo que atañe a la actividad del entendimiento. Se introduce en la discusión sobre la distinción entre entendimiento activo o pasivo, introducida por el *Comentario de Avicena a Aristóteles* y sobre el que se habían dado muchas interpretaciones distintas.

El entendimiento abstrae la especie inteligible de la especie sensible. Para que se dé este paso es necesario que haya un entendimiento pasivo, que no tiene en acto la especie inteligible de las cosas, pero que lo puede recibir, y un entendimiento activo que lo posea ya en acto y que sea la causa del paso.

San Buenaventura piensa, como Aristóteles, que al principio nuestro entendimiento es una tábula rasa. No es un defensor del innatismo estrictamente hablando: es decir, no cree que nuestro entendimiento posea contenidos desde el inicio como si fueran una dotación natural. Además, piensa que el intelecto humano es espontáneo y que es él el que conoce, y no algo o alguien en su lugar. Por último, considera que es imposible que el alma sufra las pasiones, puesto que está en contacto directo con Dios y no tiene nada por encima de sí. Al pensar así, no puede considerar que la especie sensible actúe sobre el intelecto; ni puede pensar que pueda existir un intelecto solo pasivo realmente distinto de un intelecto solo activo, como pensaba, en cambio, santo Tomás de Aquino. Su visión de las cosas presenta una mayor interdependencia entre los elementos y asigna un lugar central a la iluminación divina. Según él, es el entendimiento posible el que se dirige a la especie inteligible incluida en la especie sensible gracias a las virtudes que le han sido otorgadas por el entendimiento agente. Es el entendimiento posible el que lo hace -confirmando así que no es totalmente pasivo-, pero para hacerlo necesita una ayuda que le viene de más arriba.

Sucede lo mismo también para los principios primeros. Es-

tos no son innatos en el sentido de que nos han sido dados como contenido antes y sin la experiencia, ni se derivan de la experiencia porque el más no puede derivar del menos. Para adquirirlos necesitamos la experiencia, pero iluminada por una luz natural sin la cual no podríamos formarlos nunca. Luz natural y especie sensible deben concurrir juntas. Así se confirma la idea de fondo según la cual cada nivel tiene necesidad del nivel superior para actuar.

Naturalmente, esta colaboración entre especie sensible y luz natural vale solo para el conocimiento de los objetos corpóreos; para los incorpóreos el entendimiento se basta a sí mismo. Según san Buenaventura, hay especies que el intelecto conoce independientemente de lo sensible. Es el caso de las virtudes del alma y de Dios. Nada en la experiencia puede producir estos conocimientos; no queda más que pensar que estos están en nosotros como una huella que nos permite formularlos solos, sin la ayuda de la experiencia. La caridad, por ejemplo, es un conocimiento innato, en el sentido de que podemos adquirirla mediante la reflexión sobre las facultades naturales o infusas. La caridad es la rectitud del amor, el movimiento de una voluntad que tiende hacia un bien garantizado por el entendimiento. Las facultades del alma son dos, a saber: el conocimiento y la voluntad. Ahora bien, poseyendo la rectitud gracias al conocimiento y el amor gracias a la voluntad, poseemos todos los elementos necesarios para saber qué es la caridad. El alma, por tanto, conoce mirando solo dentro de sí misma.

También el conocimiento de Dios es como una huella que nos ha dejado el Creador. A diferencia de santo Tomás, Buenaventura piensa que el alma humana puede conocer a Dios solo mirando dentro de sí misma, como sostenía también Agustín. Ya hemos tenido ocasión de decir que se trata de un innatismo particular. No que la idea de Dios ya esté, dada por Dios mismo en la creación, sino que la idea de Dios la podemos adquirir teniendo solo las facultades naturales o infusas.

La vida moral

El acto de conocer y el acto de voluntad son distintos entre ellos y es fácil constatarlo con nuestros actos. Sin embargo, en la vida moral las dos facultades se asocian, explica san Buenaventura, dado que la libertad del acto moral resulta de la copresencia de conocimiento y voluntad juntos. Esto encuentra su explicación en el hecho de que la voluntad humana es deseo, que, sin embargo, se cualifica sobre todo por la búsqueda de cuanto es bueno en sí; por tanto, no solo de lo que es agradable o útil, hasta el punto que en muchos casos la voluntad sacrifica también lo agradable con tal de alcanzar este último tipo de bien. Ahora bien, este bien deseable por sí mismo se lo proporciona a la voluntad solo el entendimiento.

La libertad se basa en la capacidad de la razón de juzgar y de juzgarse. Esto comporta que la voluntad no esté ligada solo a la materia, si no también al entendimiento. He aquí por qué, según san Buenaventura, voluntad y entendimiento están presentes de igual manera en el ejercicio de la libertad. La facultad de la voluntad se vuelve capaz de una operación que, por sí sola, no consigue llevar a cabo, salvo que la ayude otra facultad. Por esto, la libertad de la vida moral tiene que ver directamente con el alma y con la colaboración de dos facultades suyas. Al no ser la libertad un accidente del alma, sino un *habitus* que nace de la colaboración de dos facultades suyas, la libertad es algo intangible, absoluto e inalienabile.

Tras haber dado fundamento de este modo a la acción libre y voluntaria de la persona racional, san Buenaventura se pregunta cuáles son las condiciones para que una acción sea buena. La acción es buena por el fin y por la rectitud de la intención. El fin debe ser objetivamente bueno y, después, debe ser deseado con recta intención. Un acto realizado con mala intención nunca es bueno, aunque el contenido de la acción sea, en sí mismo bueno; no obstante, la buena intención no basta para conseguir

un acto bueno.

El fin último es el deleite de Dios en la caridad, y a este fin deben estar orientados todos los otros fines. Si un fin no está orientado al fin último, y aleja al hombre de este, no es un fin bueno. Muchos fines distintos pueden convivir contemporáneamente, si todos concurren a elevarnos hacia la caridad divina.

Se ha visto que, en la acción moral y libre, la inteligencia y la voluntad colaboran juntas. En la conciencia hay, por tanto, un principio que ilumina sobre los principios primeros del bien, como en el entendimiento se verifica con los primeros principios del razonamiento. Dicho elemento se llama sindéresis, un don innato -en el sentido que san Buenaventura da al término-, que guía la voluntad, inclinándola al bien. Del mismo modo que hay una luz natural que ilumina todas las operaciones cognoscitivas de nuestro entendimiento, así hay una luz natural que ilumina todos los actos de voluntad.

Volvemos, así, al gran tema de la iluminación también en ámbito moral. San Buenaventura no niega que las cuatro virtudes cardinales (justicia, fortaleza, prudencia y templanza) puedan adquirirse de manera natural y a través del ejercicio de las mismas, como demuestran los hombres que han sido capaces de adquirirlas sin la Revelación y la gracia. Pero, sin la gracia, la virtud natural es incierta y caduca. Si las virtudes teologales, fruto de la gracia, no alcanzan a acoger y perfeccionar las virtudes naturales, estas se debilitan. Además, en muchos casos la gracia es también capaz de hacer surgir en el alma las mismas virtudes naturales. Para la moral, como para el conocimiento, la iluminación divina actúa sobre la naturaleza, permitiendo que esa se despierte y desarrolle una disposición que ya estaba presente, una huella superior y divina potencialmente activa. Las virtudes teologales tienen carácter natural, pero esta naturalidad contiene una potencialidad que solo las virtudes teologales consiguen transformar en acto. Del mismo modo que el

intelecto no es capaz de producir por sí mismo la inteligibilidad de la especie sensible, sino que ya lo encuentra preformado dentro de sí mismo, así la voluntad no tiene en sí el principio de las cuatro virtudes cardinales y encuentra en sí misma los arquetipos morales divinos.

XI. LA CRISIS DE LA ESCOLÁSTICA

Joaquín de Fiore

Aquí nos vamos a ocupar de un autor que, cronológicamente, pertenece a una época anterior: el abad benedictino Joaquín de Fiore (1130-1202), puesto que él llevó a cabo nuevas aperturas hacia una separación sustancial entre razón y fe y, por tanto, también entre poder político y poder religioso, y hacia un mesianismo espiritualista que tendrá una gran influencia en la modernidad.

Joaquín elaboró una teología de la Historia según la cual la Iglesia había vivido la Edad del Padre hasta la Encarnación de Cristo; después, había entrado en la Edad del Hijo, en la que aún se encuentra; por último, entraría en la Edad del Espíritu Santo. El tiempo de Cristo no sería, por consiguiente, el definitivo, sino la prehistoria del tiempo del Espíritu, que tiene su inicio en Pentecostés. En consecuencia, la Revelación aún no se habría concluido. La nueva edad del Espíritu está caracterizada por la superación de la interpretación literal del Evangelio -Cristo mismo sería solo letra y no auténtico espíritu- y la superación de la Ley, tanto la antigua como la nueva; tanto la de los mandamientos como la de las bienaventuranzas, en una nueva interpretación mística sugerida por el Espíritu. La Iglesia deberá superar su estructura jerárquica y sacramental para convertirse en una realidad espiritual y comunitaria.

En la teología de Joaquín, Cristo es superado y visto como un profeta del Espíritu, cuya vida se expresará sin el Verbo y más allá del Verbo en cada una de sus formas. Las formas de la letra, de la institución, de lo temporal, de la carne, de la exterioridad, de la ley… serán superadas en el «Evangelio eterno» del Espíritu.

La teología de Joaquín está centrada en la escatología, la salvación final, pero la interpreta eliminado todo dualismo, pues-

to que ya en la Historia se realizará la plenitud: un reino de paz, justicia y libertad. Su teología, de origen gnóstico, ha influido sobre los franciscanos Espirituales, los pauperistas de las corrientes más distintas, los utopistas, los movimientos quiliásticos y revolucionarios, las varias formas de milenarismo que tienden a una renovación radical, incluidas las distintas formas de socialismo y comunismo. Ha influido de manera global en todo el espíritu de la modernidad que, en su alma profunda, consiste en la tendencia («religiosa») a una renovación radical y total. El joaquinismo ha llevado a la superación de la distinción entre Iglesia y mundo, entre ciudad de Dios y ciudad del hombre, secularizando la salvación cristiana en su intento de espiritualizarla. No es, por tanto, una casualidad que durante la disputa de los Espirituales dentro de la orden franciscana, se le vinculara con Guillermo de Occam, que separaba la razón de la fe, y con el aristotelismo político heterodoxo de Juan de Jandún y Marsilio de Padua, que separaban religión y política. De hecho, ambos, junto a Miguel de Cesena y Bonagracia de Bérgamo, encontraron amparo y apoyo en la figura del emperador Ludovico Pío.

Juan Duns Escoto

El fraile franciscano de origen escocés Juan Duns Escoto (1266- 1308) elaboró en sus 42 años de vida una poderosa construcción teológica, en la que, sin embargo, no se garantizaba el equilibrio entre fe y razón. Por esto, con él se habla de la crisis de la Escolástica. Hay una medida en las cosas, y las variaciones de Juan Duns no son aún un detonante, pero sí que son suficientes para marcar un claro cambio, que se profundizará más tarde.

Las novedades del planteamiento respecto a la teología de santo Tomás son sobre todo tres: el concepto de «ser» como objeto del conocimiento metafísico, la doctrina de la demostra-

ción y la relación entre entendimiento y voluntad en Dios y en el hombre.

El centro de la metafísica de santo Tomás era el ser como acto, es decir, lo que hace que los entes sean existentes. Ese se captaba inmediatamente aprehendiendo el ente como existente. Para Tomás no se conoce el ser, se conoce el ente y, al conocer el ente, se conoce el ser. Duns Escoto considera, en cambio, que para que la metafísica sea posible, es necesario comprender el ser como una noción abstracta e indeterminada, de modo tal que pueda valer para cada cosa. Esto significa comprender el ser como «unívoco». El acto de ser debe ser conocido una y otra vez en cada ente individualmente, pero esto hace que sea imposible la metafísica como conocimiento del ser en universal, puesto que la vincula a lo empírico y a la contingencia. Para que sea posible es necesario pensar el ser como si fuera algo universal en grado máximo, que se pueda predicar en sentido unívoco de todas las cosas. El ser no es ni un ente particular, ni una simple aberración lógica, que estaría vacía de significado. El ser, en cambio, es la noción más rica de todas, que se expresa de muchos modos de ser: el finito y el infinito antes de todo, después el posible y el necesario y así sucesivamente, hasta las diez categorías aristotélicas.

Dada esta concepción del ser, se comprende la doctrina de la demostración de Duns. Para santo Tomás se demostraba la existencia de Dios *a posteriori* , a partir de las cosas que pasan por nuestra experiencia sensible e intelectiva. Y esto es así, según él, porque nuestra primera noción es la de ente concretamente existente. Pero ahora, con la nueva concepción del ser, es necesario partir de esta. Según Duns Escoto, si se sigue el camino de santo Tomás para demostrar la existencia de Dios no se sale de la física y no se entra en la metafísica. Cree que el ente existente de manera concreta es contingente y no es posible remontarse de lo contingente a lo necesario, sino que hay que bajar de lo necesario a lo contingente. El recorrido de lo con-

tingente a lo necesario es posible, pero se trata de un recorrido físico y no metafísico. Sostiene que de la constatación de la existencia en acto de los entes no se deriva ninguna posibilidad, mientras que de la posibilidad del ser derivan todos los actos. No se trata de una prueba *a priori* , puesto que no parte de la noción de Dios, sino de la noción de ser; no obstante, no parte de los entes existentes y, por lo tanto, es una formulación distinta. El metafísico no parte de los entes empíricamente existentes, sino del ser entendido en sentido unívoco, y llega a la existencia de Dios desarrollando las propiedades del ser. Una propiedad del ser es la causalidad; asimismo, una propiedad del ser es la finalidad. Partiendo de estas, el metafísico llega a admitir una Causa primera y un Fin perfecto, dada la imposibilidad de proceder al infinito en este orden de propiedades. Después, en virtud de la demostración de su necesidad, también se demostrará la existencia real de Dios.

Una vez establecida la existencia de Dios, Duns Escoto piensa en cómo los entes contingentes se derivan de él por creación. Aquí hallamos la tercera novedad respecto al equilibrio tomista. Para santo Tomás, la voluntad divina seguía el entendimiento divino, mientras que Duns Escoto acentúa el papel de la voluntad. Duns no piensa en un Dios arbitrario; sin embargo, subraya que la voluntad es importante también para el entendimiento, dado que esa puede decidir los actos de intelección. Antes viene el conocimiento y, después, la voluntad; pero también es verdad lo contrario. La voluntad divina no puede ir contra el principio de no contradicción, puede quitar solo las esencias que son posibles y mantener las leyes una vez que han sido decretadas, pero en lo que atañe al resto, no está sometida a reglas, ni siquiera a la regla del bien: una cosa es buena porque Dios la quiere y porque su voluntad es internamente buena. Naturalmente, lo que vale en Dios vale también en el hombre y, por tanto, también en la antropología, Duns Escoto habla del primado de la voluntad del entendimiento. Se puede hablar de un inicio de voluntarismo.

Con la filosofía de Duns Escoto, el ámbito de la razón se restringe y el de la fe se amplia; Guillermo de Occam lo desarrollará definitivamente y, más tarde, lo harán la teología de Lutero y la filosofía moderna de Descartes. Pero en Duns Escoto el proceso es evidente. Sus pruebas de la existencia de Dios son *a posteriori* , si bien de tipo distinto a las de santo Tomás; pero precisamente por esto, las considera relativas. Además, cree que algunos atributos de Dios, que en precedencia los teólogos habían considerado demostrables, no lo son como, por ejemplo, la Providencia divina. También la existencia del alma, según Duns Escoto, no se puede demostrar con la sola razón. Muchos argumentos que en el enfoque de santo Tomás eran objeto de demostración racional ahora son deferidos a la teología. El resultado es que, al debilitarse la razón, también se debilita la teología, dado que esta consiste precisamente en utilizar la razón en las cuestiones que conciernen a la fe revelada. Y esto sucede también en lo que atañe a la fe. El fideísmo cree que da mayor consistencia a la fe fortaleciéndola y lo que hace, al contrario, es debilitarla, puesto que una fe menos consciente es más subjetiva y emotiva. La profundización teológica de la fe necesita de la metafísica, única forma que permite un acceso conceptual a la trascendencia.

Guillermo de Occam

Guillermo de Occam (1285-1347) lleva a cabo una revolución al hacer retroceder la razón respecto a la fe preparando, por un lado, el nominalismo, que alimentará el fideísmo luterano y, por el otro, la separación del pensamiento respecto a las estructuras del ser, preludio de la duda cartesiana. Podemos decir que, con Occam, acaba la Edad Media filosófica y, en cierto sentido, empieza la Edad Moderna.

La idea que tiene Occam del conocimiento es radicalmente distinta a la de Tomás y los medievales, pues plantea una gno-

seología que hace imposible la metafísica y la misma teodicea (metafísica de Dios y de sus atributos). Él retoma el filón del pensamiento de Roscelino y Abelardo y lo lleva a las extremas consecuencias. El conocimiento sucede por intuición sensible y nada más. Podemos afirmar que Occam es, por tanto, un empirista en el sentido moderno del término pues, de hecho, considera que el conocimiento es siempre y solo del individuo, y que se realiza a través del conocimiento inmediato de los sentidos, más que con el conocimiento abstracto del intelecto. Cualquier proposición que hagamos que contenga un juicio de existencia es verdadera siempre que se pueda verificar de inmediato en referencia a un hecho individual y concreto. Solo una frase de este tipo podemos decir que es significativa.

Esta postura implica la negación de las especies y de los géneros y la concepción de lo universal como existente solo en nuestro pensamiento. Solo lo particular es real, afirma Occam, remontándose a un Aristóteles que ha sido amputado, mientras que lo universal es producido naturalmente en nuestro intelecto por la huella que deja la intuición inmediata del individuo y consiste en atribuir a cada cosa individualmente un nombre general, fruto de un conocimiento más confuso. Si yo digo «Carlos come», estoy atribuyendo nombres a una realidad singular que se puede experimentar inmediatamente. Si digo «Carlos es hombre», sigo hablando de una realidad individual, pero le estoy atribuyendo un nombre que expresa una visión menos individual, menos viva, más generalizada y, por lo tanto, confusa. Tanto los nombres individuales como los universales siempre son atribuidos a entes individuales; unos hablan de ello de modo preciso y empíricamente verificable; los otros, de modo confuso y no verificable empíricamente. Los universales son útiles para clasificar las cosas individuales, pero en la realidad existen solo estas últimas y los universales están solo en nuestro pensamiento. La posición de Occam es mucho más radical, más que la de Abelardo y mucho más que la de Duns Escoto.

Esto significa que en la realidad no existen estructuras comunes y que, por lo tanto, la metafísica, que es la ciencia del ser en universal, no es posible. La razón es, así, gravemente mermada, puesto que solo puede conocer los entes individuales uno tras otro, clasificarlos con nombres universales carentes de significado real y nada más. Cuando se eleva por encima de este plano experimental y empírico, se inventa cosas que no existen (como las especies y los géneros), «multiplica los entes sin necesidad» (*Non sunt moltiplicanda entia sine necessitate*) y produce argumentaciones que no se sostienen.

Occam niega todo valor demostrativo y racional a los *preambula fidei* : no es posible demostrar que Dios existe, ni que Él sea uno, infinito, omnipotente; no se puede demostrar que Él conozca o tenga voluntad. Todo ello puede ser, como mucho, «probable», se puede hablar de hipótesis, pero no de demostraciones. En su opinión, los dos principios que cimientan la demostración de la existencia de Dios no son válidos, a saber: que cada cosa que se mueve es movida por otro y que no se puede retroceder hasta el infinito buscando las causas.

Si la realidad no tiene estructuras universales ya no es posible ver en ella una lógica ontológica que haga referencia a Otro; entre este Otro y la constitución de las cosas hay un abismo de lejanía. Las perfecciones de este mundo ya no revelan las perfecciones de Dios, como había dicho san Pablo; la obra ya no revela al artista, como había subrayado Filón de Alejandría; las cosas ya no nos dicen «Él las ha hecho», como afirmaba san Agustín; en las cosas más conocidas para nosotros, aunque menos conocidas en sí, ya no es posible remontarse a las cosas menos conocidas para nosotros pero más conocidas en sí, como sostenía santo Tomás. Lo creado ya no revela una estructura y una lógica y, por tanto, las demostraciones que no se atienen al ámbito de lo verificable carecen de validez cognoscitiva.

Ni siquiera podemos tener conocimiento de nuestra alma; y una psicología racional es igual de imposible que una teología

racional. Tenemos intuición inmediata de nuestros estados de alegría o de tristeza, pero no constatamos intuitivamente el alma. Y como a nivel de la naturaleza no es posible ir más allá de la constatación empírica de los entes individuales, del mismo modo en el plano psicológico no se puede ir más allá del conocimiento de los estados individuales de la volición, de la intelección o de la emoción. El camino cosmológico de santo Tomás o el camino interiorista de san Agustín están cerrados. Occam no elige ninguna de las dos grandes corrientes del pensamiento medieval, sino que contradice a ambas y acaba, de manera neta, con siglos de pensamiento.

Lo que no se puede demostrar con la razón se puede -y para un cristiano podemos decir «se debe»- creer por fe. Es este el fideísmo de Occam, consecuencia necesaria del nominalismo. Dada la imposibilidad de superar con el entendimiento el plano empírico y particular, no podemos decir nada que sea racionalmente fehaciente de Dios. Solo queda concluir que la existencia de Dios puede ser solo objeto de fe y que el mundo es así porque Dios lo ha querido así. Nominalismo, fideísmo y voluntarismo constituyen la única secuencia coherente. Si no podemos captar en el mundo ninguna lógica ontológica universal, solo nos queda concluir que hay una carencia de lógica en la creación. Si la creación no tiene lógica quiere decir que Dios no ha hecho el mundo según verdad, sino de manera arbitraria. La omnipotencia de Dios es arbitraria y su voluntad no está sujeta a la verdad. No hay un sentido y un porqué en el mundo más allá de la omnipotente y totalmente arbitraria voluntad divina. Lo único que hay que hacer con un Dios de este tipo es creer en Él, la razón permanece muda respecto a Él y no puede ser de ayuda para la fe. También sucede lo contrario. Occam cree que Dios existe, es uno, omnipotente, providente, etc., basándose en la Revelación, pero no considera que pueda decir nada al respecto de una manera racional.

Las consecuencias para la ética son también explosivas. Al

no poder conocer las esencias universales de las cosas, tampoco es posible derivar de ello una ética natural. Yo soy hombre. Tengo mi esencia de hombre. De ello se deriva para mí un deber ser, que implica un deber moral: debo actuar conforme a mi naturaleza si quiero realizarme como tal. Ahora bien, si es imposible conocer la esencia de las cosas, no puede emerger de ella ninguna moral natural que la razón pueda encontrar como «inscrita» en el ser de las mismas cosas. Si no puedo responder a la pregunta metafísica ¿qué es el hombre?, dado que la palabra «hombre» no indica ninguna cosa existente en la realidad, tampoco puedo conocer cómo el hombre debe comportarse si quiere atenerse a su esencia. En consecuencia la ética racional no existe y san Pablo estaba equivocado cuando afirmaba que los paganos, que no habían conocido a Cristo, pueden a pesar de todo seguir una ley natural conocida por su razón y que brilla en su conciencia.

Si una moral racional no es posible, es, sin embargo, posible una moral religiosa; es más, esta es, en sentido estricto, la única posible. Existe una moral que nos ha sido dada por Dios, empezando por el Decálogo, que no expresa exigencia de la moral natural, sino que es una especie de «positivismo ético cristiano»; es decir, debe su validez no al contenido de verdad sino al hecho de haber sido dada (por Dios) mediante un acto de su voluntad. Afirmar que la norma moral no tiene ningún contenido de verdad, sino que su validez es debida solo a que es dada por Dios, significa, por un lado, que solo hay que «creer» en ella sin ninguna base racional, es decir, sin darse cuenta del porqué, y por el otro, que Dios, el legislador, habría podido darnos otra ley en lugar de esa, incluso una ley contraria.

Un gran número de pensadores estuvieron influenciados de distintas maneras por el nuevo planteamiento de Occam, sobre todo docentes de la Universidad de París. La pérdida de la importancia de la metafísica parecía dejar espacio a la fe, la mística y la espiritualidad. La crisis de la construcción escolástica

daba la impresión de que podía vincularse directamente con los Padres de la Iglesia y, en particular, con san Agustín. La separación entre filosofía y teología ponía en conexión, en los resultados como en la propia colaboración, a los ocamistas con los discípulos del averroísmo. La visión empirista de la realidad natural hacía creer que se podían desarrollar mejor las ciencias experimentales, sobre cuyo terreno algunos ocamistas anticiparon intuiciones científicas originales.

Entre los filósofos más o menos influidos por Occam podemos recordar a Adán Woodham (1298c.-1358) según el cual no se podía probar que la Causa primera fuera una sola; Roberto Holkot (1290c.- 1349), según el cual es imposible demostrar la existencia de ningún ser incorpóreo; Gregorio de Rímini (1300-1358), Juan de Mirecourt (1310/1315-1348/1350), Nicolás de Autrecourt (1299-1369) conocido como el Hume de la Edad Media por su empirismo exasperado; Ricardo Billingham, Ricardo Brinkel y Juan Buridano (1295/1300-1361).

XII. EL CONCEPTO DE PERSONA HUMANA EN LA EDAD MEDIA CRISTIANA

Es una opinión común que el cristianismo es el origen de la idea de persona. De hecho, la misma palabra empieza a ser usada en el ámbito de las discusiones teológicas sobre el dogma trinitario (la relación entre las Personas y la Trinidad) y cristológico (la relación entre la naturaleza humana y divina en Jesucristo) en los siglos de la Patrística y de los grandes Concilios ecuménicos de la antigüedad. Pero también en este caso, es impensable que el cristianismo no se base también en el pensamiento griego, recuperando algunas de sus conquistas indiscutibles y, al mismo tiempo, renovando profundamente las categorías. Se trata entonces de verificar el recorrido cumplido por la idea de persona, intentando evaluar cuánto se debe al pensamiento griego y cuánto a la aportación del cristianismo y de la filosofía cristiana medieval.

Origen del término «persona»

La palabra «persona» deriva, a través de la mediación del etrusco, del término griego *prósopon* que significa lo que está delante de la mirada, o sea el rostro, el aspecto. Originariamente *prósopon* indicaba la «máscara» de los actores, sucesivamente empezó a referirse también a la persona, en el significado que nosotros conocemos. A pesar de todo, el término entró en el lenguaje del saber a través de la puerta de la teología. Cuando, como consecuencia de las herejías, nació y se desarrolló el debate sobre la naturaleza de las Personas de la Trinidad, se empezó a usar el término persona. Parece que el primero en hacerlo fue Hipólito (inicio del s. III). Tertuliano dirá después que en la Trinidad hay tres personas y una sola sustancia. La palabra «sustancia» (*ousia*), que tiene una gran historia en la filosofía griega, indica aquello que es común a varios individuos, a

varios sujetos; la palabra «persona» indica, en cambio la sustancia individual.

Orígenes define la subsistencia individual del Logos, Hijo de Dios, con el término de *hypóstasis* (hipóstasis), que tendrá gran aceptación ya que entrará, junto al término *prósopon* , en la definición dogmática de la ortodoxia católica. El término hipóstasis se traduciría en latín con *substantia* en el sentido de subsistencia, pero fue equiparado al término persona, la cual es de hecho sustancia individual. A Orígenes se contraponían los monarquianos, según los cuales existe una única hipóstasis divina, mientras el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son solo nombres y se distinguen únicamente por la manera de obrar. Arrio a principios del siglo IV sostenía que las tres Personas eran distintas no solo por la hipóstasis, sino también por la naturaleza (*ousia*), pero el Concilio de Nicea (325) estableció que el Hijo es consubstancial (*homooúsios*) con el Padre; pero aquí los términos hipóstasis y sustancia no son distintos.

A través de las obras de san Atanasio y san Basilio de Cesarea las nociones de hipóstasis y de *ousia* se distinguieron y se aclararon. De hecho, la palabra *ousia* podía indicar tanto la *prote ousia* (el individuo o sustancia prima) como la sustancia común a todos los seres de un determinado género. Se vuelve entonces posible utilizar el término sustancia para indicar la naturaleza común y el término hipóstasis para indicar al sujeto individual. Con las aclaraciones presentadas por Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa acerca de las propiedades que caracterizan las tres Hipóstasis (el ser creado para el Padre, el ser generado para el Hijo y el proceder del Padre y del Hijo para el Espíritu Santo) se llegó al Concilio de Constantinopla (381) que definió el dogma trinitario en la forma adoptada también hoy: una sola *ousía* en tres *hypóstaseis* . En Constantinopla se usó en el texto también el término *prósopon* , convalidando entonces la equivalencia ya creada entre hipóstasis y persona. Tal fórmula es retomada por el papa Dámaso (369) con la expresión latina: una

substantia , *tres personae* , donde el término hipóstasis se traduce con la palabra latina persona. El Concilio de Calcedonia (451) definió la cuestión cristológica usando los mismos términos. En Cristo hay dos *ousíai* , o sea dos sustancias, y una única persona (*hypóstasis* o *prósopon*).

El término persona emerge en cuanto aplicado a las Personas divinas, pero esto no significa que no asuma también un gran significado respecto al hombre, en cuanto ilumina los caracteres. Los Padres capadocios, hablando de la persona divina, introdujeron en el concepto mismo de persona algunos elementos, como la independencia, la subsistencia y la racionalidad, que serán análogamente aplicados también a la persona humana.

La persona en la Biblia

Si antes del uso que se hizo en el II y III siglo la palabra «persona» no existía, sin embargo, sí existía la idea, aunque no muy bien definida aún. En la filosofía griega muchos elementos designan la realidad personal, del valor del alma humana dada su semejanza con lo eterno, al descubrimiento de la verdad interior, de la valorización del conocimiento y la inteligencia a las consideraciones sobre la dimensión ética. Y aún así, en la filosofía griega faltaban algunas cosas, como por ejemplo una clara emergencia de la persona sobre el resto del cosmos. El pensamiento griego siguió siendo cosmocéntrico; en el cosmos hay cosas más eminentes que el alma, empezando por los astros. No existe, por tanto, la idea de que la persona es la «cumbre de la creación», como dirá después el cristianismo.

Además, a pesar de la apariencia contraria, en el pensamiento griego hay una primacía de la especie sobre el individuo. Esto es evidente en Platón, donde lo universal tiene una verdadera y propia subsistencia, mientras lo individual es solo una sombra destinada a desaparecer. Lo es menos en Aristóteles,

para el cual la sustancia primera es el individuo, y, aún así, también en él lo que cuenta son las especies, que permanecen eternamente.

El Antiguo Testamento introduce importantes novedades, incluso si no adopta nunca el término de persona en el sentido que tendrá después. Dios no es una realidad cósmica anónima, Él interviene en la historia humana con eventos salvíficos, mantiene relaciones personales con un pueblo y con distintos hombres. El hombre, llamado por Dios, se siente llamado como persona, valorado como interlocutor, exaltado sobre todos los demás seres. Ser llamados por un Dios que, si bien muy lejano, se hace cercano, hace nacer en el hombre el sentido de la propia dignidad. La llamada (vocación) de Dios que les habla genera la adquisición de la conciencia del propio valor. Entonces, antes de todo, la aportación del Antiguo Testamento a la idea de persona no consiste en un concepto, sino en la experiencia misma de la fe del pueblo judío.

Pero hay también elaboraciones conceptuales, como la del hombre a imagen de Dios y la de la Alianza. Puesto que el hombre es *imago Dei* , participa de las cualidades mismas de Dios, es sagrado, inviolable, único. El hecho de que el hombre sea tal en cuanto hombre, quiere decir que todos los hombres lo son. Todos los hombres tienen una dignidad incomparable en cuanto imágenes de Dios y la mantienen siempre, sea cual sea su situación existencial. La semejanza con Dios hace que el hombre sea partícipe de la providencia divina y del plan de Dios. El hecho de que la Biblia diga que el hombre dio nombre a las cosas y a los animales testimonia, por un lado, su eminencia absoluta en lo creado y también que él debe, de alguna manera, participar en la creación misma, continuándola.

Con este hombre Dios ha establecido una alianza. La alianza se hace entre dos sujetos libres. Es verdad que la iniciativa parte de Dios, pero es también verdad que el hombre siempre puede decir que no, como el pueblo judío («de dura cerviz») ha he-

cho con frecuencia. Este pacto de alianza de dedicación total, con promesas de fidelidad absoluta y libre, puede parangonarse con el encuentro esponsal entre un hombre y una mujer. Es una relación de amor que se nutre de culto y oración, de contemplación y de acción y que, en ocasiones, los profetas tienen que recordar de nuevo con fuerza, pero que demuestra, a pesar de todo, la gran dignidad de la vocación humana.

El Nuevo Testamento implica, además, una continuidad y una mayor elevación respecto a este enfoque. En el prólogo de Juan se dice que el Verbo se «hizo carne» (*Verbum caro factum est*); o sea, que asumió lo humano en su integridad, en su esencia y, por tanto, en su universalidad. Él se unió de una cierta manera a todos los hombres. En la Anunciación, Dios hace la propuesta a una sola Mujer llamándola a ella, y por tanto a toda la humanidad, a un diálogo con Él. En su praxis, Jesús se dirige a menudo a distintas personas, una a una, involucrándolas en toda su dimensión personal. Él ama a todos los hombres y muestra la dignidad de cada persona, incluso si está ciega como Bartimeo, o es pecadora como la adúltera. Él propone a todos el camino para realizarse como personas: seguirlo y vivir con Él. El hombre, conociendo a Jesús, conoce el amor del Padre para con él, y este amor despierta en él la propia dignidad, como hizo el amor de Jesús por tantos personajes del Evangelio. Cristo, entonces, revelando al Padre al hombre, revela también al hombre a sí mismo. La cristología es la antropología más completa.

La definición de Boecio

Toda la riqueza del concepto judeocristiano de «persona», unida a las más elevadas aportaciones adquiridas de la filosofía griega, fue fijada por Severino Boecio en la famosa fórmula: *Individua substantia rationalis natura* e, contenida en la obra *Contro Eutiche e Nestorio* .

Las primeras dos palabras *-Individua substantia-* hacen referencia a la doctrina aristotélica de la sustancia primera (*prote ousía*) que es el individuo, y no la especie o el género. La persona, en este sentido, es en sí y para sí. Es en sí, o sea subsiste y no es propiedad de otros. Y es para sí, o sea que está destinada a sí misma, por lo que no puede ser un medio en vista de ningún otro fin, no puede ser utilizada e instrumentalizada. Los otros dos términos *-rationalis naturae-,* se refieren a una cosa que el hombre posee por naturaleza, en cuanto hombre: la racionalidad. La naturaleza es la esencia y, por consiguiente, comprende todo lo que pertenece a un ser como resultado de su colocación en la escala del ser, o sea, gracias a su especie. Todo lo que es poseído «por naturaleza» es propio de todos los individuos de esa especie; en consecuencia, la ontología es el fundamento de una dignidad universal que nadie, debido a otras motivaciones, podrá quitar nunca. Ahora bien, lo que pertenece por derecho a todas las personas es la racionalidad (*ratio*) que, como sabemos, es la traducción latina de *logos* . Esto significa pensamiento, pero también palabra y discurso y, por ende, comunicación. Así pues, según Boecio la persona está caracterizada también por la relacionalidad. No hay por tanto traza, en esta definición como en las otras de este período, de la oposición entre individuo y persona, como si el primero estuviese encerrado en sí mismo y la segunda abierta a los demás. Individuo y persona coinciden; expresan la cumbre de la creación, una realidad individual e indivisible, un sujeto que actúa también intelectualmente, un algo que posee una dignidad ontológica derivante de la propria naturaleza, un sujeto consciente y responsable, libre y capaz de querer y amar, dotado de un alma directamente creada por Dios y abierto a una vida de relaciones con otros y con el mismo Dios.

Las aclaraciones de santo Tomás

Con respeto a la definición boeciana, santo Tomás cambia algún término. Más que de *substantia individua,* él prefiere hablar de *subsistens distinctum* ; y más que hablar de *rationalis naturae* usa la expresión *intellectualis naturae* . La definición de persona tiene que ser analógica, esta va atribuida al hombre, al ángel y a Dios mismo. Ahora bien, el término «*subsistens* » más que «*subsistentia* » expresa mejor el ser como acto y que quien subsiste es un sujeto, mientras que «*subsistentia* » era más objetivo y casi natural: no la sustancialidad, sino el sujeto que subsiste. La nueva expresión se vuelve necesaria desde el momento en que para Tomás es el alma la que confiere al hombre la subsistencia, confiriéndola también al cuerpo que es asumido en su acto de ser. La palabra «*rationalis* », además, era más bien ambigua y de difícil atribución a los ángeles y a Dios, puesto que la «*ratio* » es más bien el conocimiento que descompone lo real, mientras que el *intellectus* es el acto cognitivo con el cual se capta inmediatamente el ser. Además, la palabra *intellectus* (de *intuslegere*) llama a la conciencia y a la autoconciencia y, por tanto, a la espiritualidad de la persona.

Santo Tomás también atribuye a la concepción de la persona dos contribuciones de alto valor, que hasta ahora habían permanecido resueltas ambiguamente.

La primera consiste en la clara solución del problema del alma en su relación con el cuerpo. Sabemos que él consigue superar tanto la posición platónica como la aristotélica, mostrando como el alma es una sustancia simple de naturaleza inmaterial, que asume el cuerpo en el propio acto de ser y confiere al hombre todas sus cualidades. De esta manera se salvaron sea la inmortalidad del alma, sea la unidad sustancial del hombre. La personalidad del hombre es, por consiguiente, un don del alma que, a su vez, es creada instantáneamente por Dios. El destino de la persona, una vez creada, es el de existir siempre, dependiendo de su decisión de responder positiva o negativamente a esta vocación, a la cual ha sido llamada por Dios.

La segunda consiste en una explicación más clara de la individualidad humana. Esta parecía privada de fundamento ontológico. No puede provenir de la forma, que es universal por su naturaleza, no puede provenir de la materia, que es indeterminada por naturaleza: ¿de dónde proviene? La explicación tomasiana le da razón a la individualidad, sosteniendo que su causa es la materia *signata quantitatae* , pero que su principio es la forma, o sea el alma.

En santo Tomás tenemos, entonces, el cumplimiento coherente de todo un proceso de pensamiento y los frutos mejores de la concepción cristiana acerca de la suprema dignidad de la persona. Ya tenemos todos los elementos: imagen de Dios, subsistente, individuo y sujeto, relacionada con los demás, inteligente y, por lo tanto, libre, consciente y responsable, solo fin y nunca medio. Por este motivo Tomás dice que la persona es *id quod est perfectissimum in tota natura* y en otro contexto: *modus existendi quem importat persona est dignissimum* .

Persona y personalismo

El concepto de persona que surgirá en la época moderna será muy distinto del de la filosofía clásica y cristiana. La persona será entendida como individuo que obedece solo a la propia conciencia, tanto en el plano de la conciencia como en el de la moral. Nada es verdad si no es entendido en una conciencia y nada es bueno si no es querido por una voluntad libre. El elemento objetivo de la conciencia y de la moral se anula, mientras se mantiene solo el elemento subjetivo. Nace la persona como solo «sujeto» y, por consiguiente, el subjetivismo.

En la concepción cristiana, la persona es objeto, creada por Dios y mantenida en el ser de Dios. Es también sujeto, pero lo es en sentido objetivo, no como proyección de su libre albedrío, sino como aceptación de la propia objetividad. Las verdades que su conciencia conoce son objetivas, como es objetivo el or-

den moral al que su libertad se adhiere. El fin le es dado y lo atrae, así como los primeros principios del razonamiento y las primeras verdades morales que la sindéresis concibe. Su inteligencia está vinculada al ser y la bondad de sus acciones, no depende solo de las intenciones subjetivas, sino también de los contenidos objetivos y materiales de las mismas acciones. La persona está tan abierta al ser, a la bondad y la verdad que sabe que no está a la altura de formular subjetivamente, sino de reconocer y acoger. Los derechos subjetivos no se fundan sobre sí mismos, sino sobre el derecho objetivo. El bien común no nace de la suma de los deseos subjetivos de los ciudadanos, sino que los precede, los ordena y los legitima. La autoridad política no está legitimada por las voluntades individuales, sino por el bien común objetivo al que ella provee.

En el siglo XX se desarrolló una corriente filosófica llamada Personalismo cuyos más conocidos intérpretes fueron Jacques Maritain (1882-1973) y Emmanuel Mounier (1905-1950). Esta corriente está influenciada por la concepción moderna de persona. En la concepción anterior, la persona no era la síntesis de la filosofía, ni de la sociedad. Su dignidad consistía en la conformidad a un orden, expresión de ella misma, pero que la precedía y la trascendía. El Personalismo tiene en cambio la tendencia a hacer de la persona la síntesis, o sea el principio, el objeto y el fin del orden ontológico social.

XIII. LA ORIGINALIDAD CLÁSICA DE LA EDAD MEDIA CRISTIANA

Escribe Romano Guardini que «para hacerse una idea exacta de la naturaleza de la Edad Media hace falta librarse de todas las valoraciones polémicas que se remontan al Renacimiento y a la Ilustración y que aún hoy en día desfiguran su imagen, pero también de todas las glorificaciones del Romanticismo, que atribuyen a la Edad Media un carácter canónico y han impedido a más de uno entrar en contacto con el presente sin prejuicios. Juzgada con el sentimiento moderno del mundo, la Edad Media parece fácilmente una mezcla de lo primitivo y lo fantástico, de coacción y dependencia. Pero esta imagen no tiene nada que ver con el conocimiento histórico. El único parámetro con el cual se puede juzgar con validez una época es saber hasta qué punto la existencia humana se desarrolló en su plenitud, llegando, según las propias particularidades y posibilidades, a su verdadero significado. Y esto ocurrió en la Edad Media hasta tal punto que la situó entre las épocas más altas de la historia».

Es difícil expresar de manera resumida lo mucho que la Edad Media ha dado a la humanidad, pero aún así queremos detenernos, para mostrar lo verdadero que es el juicio expresado por Guardini, en algunos elementos que demuestran la gran creatividad que la Edad Media ha expresado, sobre todo en torno a las temáticas filosófico-culturales.

Un punto de vista externo al mundo

La cristiandad medieval ha dado al hombre, ante todo, un punto de vista externo a este mundo, un ojo trascendente con el cual ver las cosas, una óptica que no podemos dominar, absoluta. El absoluto también había sido buscado por el mundo griego y, en algunos casos, los griegos incluso llegaron a pensar

en él de manera particularmente refinada. Pero no conquistaron nunca de manera plena la dimensión de la trascendencia. Esta fue una conquista indiscutible de la Edad Media cristiana. La consecuencia de esta conquista del pensamiento sobre todos los aspectos de la vida humana, desde el arte a la política, desde la concepción de la persona humana a la moral, es muy vasta y profunda, tanto que nos impide valorarla plenamente. No hay aspecto que no haya sido tratado, la civilización medieval entera estuvo determinada por este descubrimiento.

La perspectiva de un punto de vista radicalmente externo a este mundo permitió, por primera vez, considerar adecuadamente el valor de la persona humana, que emergía del cosmos por una íntima y absoluta dignidad propia, derivada de la «semejanza» con el Dios trascendente. Su espiritualidad esencial, su inteligencia y su libertad se exaltan. El hombre ya no está sujeto a las leyes de la *Physis* , sino que sobresale: es espíritu, moralidad, cultura, historia. El pensamiento medieval fue plenamente humanista. El Humanismo renacentista, que se remonta al período clásico pasando por encima de la Edad Media a la que acusó de barbarie, cuando elabora un humanismo auténtico se lo debe a la Edad Media y prosigue su impulso; pero cuando cae en formas de humanismo pagano vuelve atrás, a lo que la Edad Media había superado. Cuando es un «humanismo sin Dios» vuelve a formas imperfectas de humanismo, porque solo la trascendencia puede atestar la infinita dignidad de la persona humana.

Toda la filosofía medieval estuvo iluminada por la Revelación sobre este punto y, por lo tanto, inducida a profundizar en él teoréticamente. Se trata de uno de los casos más evidentes de la fe, que abre nuevos espacios y asigna nuevas funciones a la razón. El hombre ha sido creado como *imago Dei* y, en él, Dios mismo ha encontrado un hogar. ¿Cuáles son las bases más eminentes para su valoración? Creado por el Ser a su imagen y semejanza, el hombre había sido llamado a la existencia para no

morir nunca. El hombre es para quien fue hecha la creación entera. Objeto de un amor infinito, él había sido creado inteligente y libre, libre también de decir que no a su Creador.

La emergencia de la naturaleza y del mundo del hombre

La perspectiva de un punto de vista radicalmente externo dio también la posibilidad de estudiar la naturaleza por sí misma, sin considerarla una divinidad o algo sagrado. La trascendencia ha desacralizado el mundo, ha liberado la religión del mito y ha permitido el pleno despliegue de la razón humana en busca de la verdad natural, tanto en las ciencias como en la filosofía. La misma ciencia moderna es sin lugar a dudas principalmente hija del espíritu de búsqueda medieval más que del esoterismo, de la alquimia precientífica y del estudio de los influjos astrales del siglo XV.

La Edad Media cristiana no tenía grandes instrumentos, veía la naturaleza como figura de la eternidad, pero la había separado de lo divino y la había puesto a disposición de la investigación racional. San Alberto Magno fue un gran espíritu científico y Tomás de Aquino valorizó, utilizando a Aristoteles, la experiencia, el conocimiento sensible, el análisis de los fenómenos. Aunque con pocos medios y obstaculizada por una física cualitativa más que cuantitativa, la Edad Media no despreció el estudio de los fenómenos naturales. Las artes liberales estaban ampliamente cultivadas y enseñadas, mientras el gremio de los clérigos y los religiosos dio, durante toda la Edad Media, y también después, innumerables protagonistas a la ciencia, aunque ha perdurado la versión vulgarizada de una Edad Media que sofocaba todo bajo la religión. Pero «orientar hacia» no quiere decir sofocar. La Edad Media no fue una sociedad completamente sacra: conoció la dialéctica entre poder religioso y poder político, entre razón y fe, entre naturaleza y sobrenaturaleza,

entre artes y moral, entre ciencia y teología… y por el hecho de haber distinguido y ordenado jerárquicamente las varias dimensiones no tiene que ser acusada de haber conculcado las unas frente a las otras.

El monaquismo, por ejemplo, del cual hablaremos más adelante, pretendía elevar el espíritu hacia Dios, pero no despreciaba -¡al contrario!- el desarrollo de las ciencias, el trabajo, la cultura. *Quaerere deum* era el primer objetivo de los monjes, pero quería decir que no servía de nada roturar los terrenos incultos si antes no se roturaba el alma. La conquista de la trascendencia no sofocaba a la naturaleza y al hombre, es más, valorizaba al hombre y permitía una investigación realista y una manipulación responsable de la naturaleza.

Optimismo cristiano

La naturaleza estaba considerada por la filosofía medieval como algo positivo, aunque degradada tras el pecado original. Este último había debilitado la naturaleza, pero no la había anulado. La naturaleza infrahumana está dirigida inconscientemente a su Creador como a su último fin. La naturaleza del hombre sigue siendo capaz de desear el bien, aunque tras el pecado tal deseo resulta frágil. En el plano ontológico, la naturaleza humana, especialmente según Tomás de Aquino y Duns Escoto, no podía verse mínimamente afectada por cualquier forma de mal o pecado. Aquello que le ha sido otorgado al hombre con la creación le corresponde a él ahora por derecho. Los medievales eran proclives, por lo tanto, a considerar positivamente la naturaleza, pero esto no significa que no la considerasen limitada y deficiente con respecto al estado incorrupto de los orígenes y con respecto a la gloria del fin de los tiempos. Sin embargo, no se trataba de un «mal», sino de un bien limitado, destinado a una ulterior redención plena. Esta será la diferencia con respecto al Renacimiento, que considera la naturaleza no

como «degradada» sino perfecta en sí. La Edad Media pensaba que la naturaleza estaba destinada a otra cosa, el Renacimiento pensaba que era perfecta tal y como es. No hay más que pensar en san Francisco y el *Cántico de las criaturas* para darse cuenta de la profundidad del amor de la cristiandad medieval por la naturaleza. El desprecio por la naturaleza vendrá realmente después de la Edad Media, con Lutero y Calvino lo primero de todo, hasta que no surja el intento moderno del *Regnum hominis* , o sea el dominio instrumental y técnico del hombre sobre ella; relación indudablemente fecunda en el plano técnico, pero violenta e impositiva y con notables peligros antihumanos. La misma mística cristiana de san Francisco y san Bernardo de Claraval, la mística teorizada de san Buenaventura, no eran rechazos del mundo, sino su purificación y transfiguración en Dios.

Variedad de formas y creatividad en la Edad Media

La imagen recurrente de la Edad Media es la de ausencia de libertad y creatividad, un gris uniforme que lo habría impregnado todo, con las autoridades religiosa y política imponiendo rígidas reglas iguales para todos. Pero la realidad es que la Edad Media conoció una gran variedad de realizaciones y una originalidad que no se verán en otras épocas. No había un solo municipio que tuviese constituciones iguales a las de otro. Los centros del poder eran múltiples y cada uno con sus propias autonomías legislativas y administrativas. No había centralismo de ningún tipo. Había más bien universalismo: una religión común, una lengua común y una cultura de referencia, pero que se acompañaban de un localismo variopinto. Los monasterios eran distintos entre sí, lo mismo que los monjes, puesto que la Regla de san Benito prescribía al abad adaptarse a las diversidades temperamentales de los monjes individualmente y valorizar su potencial individual. Ninguna costumbre era igual

a otra. No existiendo una legislación centralizada, las relaciones jurídicas estaban más que nada orientadas hacia las costumbres locales, distintas en cada lugar. Ninguna relación personal era igual a otra. Sabemos que la Edad Media solo conoció escasamente la concepción abstracta de institución que, en cambio, se concebía como una relación entre dos personas. Pues bien, la Edad Media conoció un entramado muy complejo de relaciones personales, que nacían y se disolvían y que no es posible reconducir a un esquema repetido.

La medieval era una sociedad libre y creativa, porque no se impuso desde arriba sino que se construyó desde abajo. ¡Cuántas formas de asociación en la Edad Media! De las artes y corporaciones a las *coniurationes* , desde los municipios rurales a los urbanos, desde las *universitates studiorum* a las órdenes religiosas y las confraternidades. Todas realidades con un fondo religioso, pero que no llegaron desde arriba, que no fueron impuestas por poderes universalistas. La unificación y la centralización vendrán después de la Edad Media y será historia moderna. Vendrán sobre todo por parte de un Estado que obrará una verdadera y propia *reductio ad unum* de las variedades a él subyacentes, concibiéndose, para poderlo hacer, como absoluto. La historia de la libertad no conoce un agujero negro en la Edad Media, donde la idea absoluta de poder estaba decididamente ignorada, puesto que los mismos emperadores y reyes estaban sometidos a la ley de Dios.

La ciudad medieval

Un aspecto significativo de esta creatividad original, que procedía siguiendo simplemente la vida, es la concepción que los medievales tenían de la ciudad. La ciudad romana era funcional a las empresas bélicas y nacía del esquema del campo militar, con el *decumano* y el *cardo* que lo atravesaban cruzándose perpendicularmente. La ciudad renacentista estará pro-

yectada cuidadosamente por el arquitecto en función de abstractas geometrías, aplicadas después a la realidad. El rigor geométrico de las grandes arterias y de las plazas tenía que sustituir al caótico bullir de los callejones medievales. Se trataba de ciudades abstractas traspasadas después a la realidad. Las ciudades medievales, en cambio, nacían de la vida y de las necesidades humanas. No había un plan regulador y aún así tenían una coherencia incomparable. Se alargaban y crecían a medida de las necesidades del hombre; estaban divididas en barrios, cada uno autónomo y con fuente propia. Las ciudades y las aldeas medievales parecen todas iguales y son muy distintas. Como sucede también con la arquitectura románica o las miniaturas. El escultor, a menudo, daba rienda suelta a su creatividad y añadía un particular de su gusto, un friso, una estatua, un canecillo, un capitel distinto de otro. No había reglas fijas, no existían aún los manuales de arquitectura como en el Renacimiento, el artista -y, por ende, el hombre- era el verdadero sujeto. Resultados inarmónicos desde el punto de vista del abstracto racionalismo renacentista, pero obras vivas. A menudo el turista, subiendo por las oscuras bóvedas de una catedral, descubre allí arriba, en un lugar inaccesible y que por lo tanto no puede ser visto por ninguno, un bajorrelieve o una escultura. El escultor lo había hecho solo para Dios y para sí mismo. La Edad Media también fue capaz de crear estas formas extremas de creatividad y de originalidad.

Fecundidad cultural del dogma de la encarnación

El descubrimiento de la trascendencia y de un punto de vista eterno en este mundo acompañó, en la cristiandad medieval, a la concepción de una «encarnación» de Dios en el hombre. También este fue un principio que tuvo consecuencias de gran alcance para la civilización. Este comportaba la adhesión positiva a la materia, a la naturaleza, a la experiencia, a las cosas (y a

los hombres) así como son, considerados también en sus elementos más concretos y, al mismo tiempo, la asunción de todo esto en una economía de salvación absolutamente más exigente. Se dice a menudo que la Edad Media despreciaba lo concreto y lo material. Nada más erróneo. Los ascetas y los anacoretas habían «superado» lo material, no lo habían excluido; los ermitaños habían trascendido la vida en común, pero no la habían condenado. El ascetismo cristiano no es «fuga del mundo», sino una manera más profunda de comunión con las cosas y con los demás, centrada en Dios. La mentalidad medieval consideró que el objetivo de esta vida estaba más allá de esta vida misma, pero no por ello aceptó nunca despreciar esta vida, también en su aspectos y necesidades materiales.

¿Hubo en la Edad Media excesos en un sentido u otro, comprendidas formas de ascetismo autoflagelador? Ciertamente, como los hubo en otras épocas, incluida la actual. Pero, en la Edad Media, había dos elementos fundamentales que podían disciplinar los excesos: el dogma y la autoridad de la Iglesia, que recordaban a todos continuamente que Dios había creado el mundo y lo había considerado «bueno»; ese mismo Dios se encarnaría después y sería un hombre como todos nosotros. No puede haber en el cristianismo desprecio por la naturaleza, y el ascetismo del cristianismo medieval no nace del pesimismo. Contra las palabras del libro del Génesis («Y Dios vio que era bueno") y contra las palabras del Éxodo («Yo soy el que soy») se estrellaban todas las formas de ascetismo nihilista, todas las voluntades de aniquilación.

El maniqueísmo gnóstico era la religión oriental que condenaba la materia, la entendía como un mal absoluto. Esta religión contaminó también varias corrientes heréticas cristianas, pero el pilar de la cristiandad medieval se encontraba en posiciones absolutamente contrarias. Agustín dijo que no existen cosas malas y santo Tomás afirmó que la bondad es una propiedad trascendental del ente, o sea que todos los entes son bue-

nos ontológicamente, el mal está en el modo con el que el hombre los usa. Durante la Edad Media el maniqueísmo revivió, por ejemplo, en los albigenses, que consideraban de hecho la realidad creada como algo pecaminoso y condenaban el sexo y el matrimonio. Santo Tomás en cambio los exalta, porque para él, la pureza no está relacionada con la esterilidad sino con la fecundidad, que en un cierto sentido continua la bondad de la creación divina.

La entrada de Aristóteles en la cultura cristiana

Si, en cualquier caso, queremos indicar el hecho culturalmente más relevante en el sentido de permitir la consolidación de esta valoración positiva de la materia y la naturalidad, tenemos que hablar del ingreso de Aristóteles en la cultura cristiana de Europa y de la reflexión con la cual Tomás de Aquino lo valorizó plenamente, no sin completar sus ideas de manera sustancial. Es necesario reconocer que, por influencia del platonismo, una cierta perplejidad en relación con la naturaleza, una no adecuada comprensión de su positivismo y una vena de pesimismo habían permanecido filosóficamente en el pensamiento cristiano, aunque corregidas por la fe y la Revelación. Con Aristóteles, en cambio, la dimensión de la naturaleza, la adhesión a los datos de la experiencia, el percibir con los sentidos… irrumpen con mayor seguridad. La filosofía cristiana no puede ser más que optimista, porque la teología cristiana es optimista. Dios hizo las cosas bien, lo positivo prevalece sobre lo negativo, el ser es la verdad, la vida es vivible, la subida hacia Dios no es una aniquilación, un ascetismo que nos aleja del ser, sino que es una inmersión cada vez más profunda en el Ser. Para santo Tomás, la conciencia nace de los sentidos y en el intelecto no hay nada que no haya estado antes en los sentidos. La abstracción intelectual, además, no significa alejarse del ser, sino penetrar en profundidad en el ser de las cosas. Para la cristiandad me-

dieval, de hecho, realismo no significa materialismo.

Hay otro ejemplo grandioso que muestra, más allá de toda duda, la fecundidad cultural y social de la idea cristiana de la Encarnación. El monaquismo fue un fenómeno increíble por las energías de civilización que supo expresar. Agustinos, benedictinos, cluniacenses, cistercienses, camaldulenses, el monaquismo céltico, Columbano y Bonifacio, Benito de Aniano y Bernardo de Claraval dejaron en la civilización cristiana la idea de la conexión íntima entre llamada trascendente y laborioso compromiso en este mundo, entre oración y trabajo, entre el amor de Dios y el amor del hombre. La trascendencia no era evasión y la Encarnación pedía ser continuada. Los monjes crearon géneros literarios nuevos como la hagiografía o recopilaciones de milagros; formularon una música sacra nueva y original formada por antífonas, cantos salmodiados; transcribieron y conservaron numerosos códigos miniados. Diseminaron por todo Occidente una arquitectura de considerable importancia plástica; estudiaron gramática y dialéctica, escribieron manuales de las artes liberales, conservaron y transmitieron las técnicas de cultivación y ganadería. Todo esto demuestra un compromiso amoroso con las cosas de este mundo y con la satisfacción de las necesidades espirituales pero también con las necesidades materiales de la gente. En el complejo de los monasterios hay un sitio para la iglesia y la biblioteca, pero también para la cocina (en la cual las Reglas se difundían de manera particular) y para la bodega, y no faltaban nunca locales para peregrinos y forasteros.

Leyendo la Regla de san Benito, como bien ha mostrado Leo Moulin en sus investigaciones, uno queda asombrado por el conocimiento de las cosas de Dios, pero también por el conocimiento del hombre que estas revelan. Hablamos de conocimiento para el hombre «concreto» -no el hombre abstracto de los humanistas o de los ilustrados-, con sus cualidades y sus defectos, con sus arrebatos y sus necesidades materiales. San Be-

nito no se hace ilusiones acerca del hombre, sabe que es perezoso y que a menudo cae en tentaciones, sabe que tiene que ser comprendido y alentado por el abad, sabe que tiene necesidad de digerir y que si no lo ha hecho no puede levantarse de manera provechosa por la noche para rezar, sabe que necesita la institución y que esta tiene que ser «humana». Este realismo no es nunca pesimismo, sino una serena adhesión a la realidad tal y como ha sido creada por Dios en el intento de purificarla, precisamente como la naturaleza humana en Cristo.

Tal realismo cristiano de la Encarnación conllevó que, en la Edad Media, la Iglesia fuese un poderoso fenómeno de humanización, de moderación de los excesos, de paz social. Esta ha depurado los instintos bélicos del tiempo: las treguas de Dios hacían imposibles los conflictos en ciertos períodos del año, algunos lugares considerados sagrados tenían que permanecer exentos de cualquier tipo de violencia, el espacio delante de los monasterios no tenía que ser molestado, la belicosidad de los caballeros iba dirigida o a la ayuda de los débiles o a la lucha contra el infiel. Se dice que la Edad Media fue una época muy belicosa y conflictiva. Comparada con la Edad Moderna, el juicio parece cuanto menos arriesgado. Si los comparamos con las guerras de los siglos XVI y XVII, conducidas por los Estados modernos y favorecidas por la pérdida de la unidad religiosa del continente, los desencuentros medievales son absolutamente inferiores. La Iglesia permitió superar la concepción machista y privatista de la familia romana. El padre ahora ya no tenía derecho sobre la vida o muerte de sus hijos. La Iglesia se esforzó en favorecer una práctica matrimonial privada de imposiciones, anulando muchos matrimonios que no tenían las características de la libertad. También trabajó por la liberación de los siervos de la gleba, alentando la liberación.

El llamado «siervo de gleba» del período feudal, aunque su condición no fuese envidiable, vivía probablemente mucho mejor que los campesinos de los siglos XVII y XVIII. La Edad

Media conoció de manera secundaria y derivada la propiedad privada, prevalecía el usufructo y estaban muy difundidas las propiedades comunes. El dominio del señor sobre el feudo no era de tipo privatista en el sentido moderno, los siervos no eran «cosas» como los esclavos de la antigüedad, el señor feudal no tenía derecho sobre su vida o su muerte. Más bien, este tenía también deberes hacía ellos, como por ejemplo el de la protección. Los siervos mantenían unos derechos garantizados a menudo por las costumbres: desde el derecho a casarse al de buscar leña o cazar en el bosque del señor hasta el derecho a parte de la cosecha. El siervo estaba, por lo tanto, ligado a la tierra, porque entonces la economía era solo agraria; no podía irse, pero, al mismo tiempo, el señor no le podía echar. Cuando en los siglos sucesivos la burguesía empiece a comprar tierras y las administre de manera capitalista, entonces la situación de los siervos se volverá insoportable. Racionalizada la economía en sentido capitalista, se suprimieron los derechos tradicionales de los siervos, se abolieron las tierras comunes y de aldea y, caídos en desuso los deberes del señor, permanecieron en vida solo los del siervo. Pero esta situación era totalmente distinta de la medieval.

La dimensión comunitaria en la Edad Media

En la Edad Media prevalecía la dimensión comunitaria con respecto a la individualista. La Iglesia y las naciones, Europa unida y las corporaciones, los municipios y las comunidades monásticas: eran múltiples las instituciones medievales que se fundaban sobre la comunión, sobre las relaciones entre personas. Los artistas no entendían su obra de arte como un hecho individual, sino comunitario. Cuando Duccio di Boninsegna terminó la *Maestà* , el enorme retablo fue llevado en procesión por todo el pueblo, con el obispo a la cabeza, al *Duomo* de Siena para ser instalado. Esa obra era sentida como un hecho comu-

nitario. Ningún pintor firmaba sus obras, que eran fruto de un trabajo de taller, es decir colectivo. Las catedrales góticas se construían colectivamente, no estaban comisionadas por un estudioso, eran la expresión del espíritu religioso de la comunidad; su construcción involucró a varias generaciones en una continuidad comunitaria que trascendió los años y los siglos. No había un negocio de obras de arte, como ocurrirá en los siglos siguientes, y nadie pensaba en comprar un cuadro para embellecer la pared de su casa. Las obras tenían solo dos ubicaciones, pero ambas comunitarias: una religiosa, el *Duomo* o la iglesia; una laica, la sede del municipio. La obra de arte tenía una finalidad colectiva, servía para exprimir la religiosidad comunitaria, o para instruir al pueblo (*Biblia pauperum*) sobre la vida de Cristo y sus santos. Las representaciones teatrales se efectuaban en los espacios situados delante de las iglesias, eran obras corales en las cuales los actores eran gente del pueblo y expresaban litúrgicamente la fe común (Sacras representaciones). Había lazos muy fuertes entre los hombres y la cultura. Las universidades eran distintas de las academias renacentistas: aquellas expresaban una realidad comunitaria, es decir, la asociación corporativa entre alumnos y profesores; estas eran realidades privadas en las cuales pocos eruditos conseguían reunirse para intercambiar entre ellos la sabiduría. La comunidad cultural era una única comunidad en toda Europa, favorecida por el uso de la misma lengua. Se podía enseñar en París o en Oxford y sentirse como en casa. Los intercambios culturales, las disputas, las controversias eran muy frecuentes, incluso más frecuentes que en el Renacimiento, a pesar de que aún no existía la prensa.

Una antropologia positiva

La Edad Media había considerado de manera grandiosa al hombre, pero también había visto de manera realista sus lími-

tes. Dante nos muestra la grandeza de muchos personajes, su profundidad humana, su valentía, su astucia, su capacidad de amar. Santo Tomás de Aquino había considerado seriamente la grandeza de la inteligencia humana y había contribuido a aclarar importantes cuestiones metafísicas acerca de la naturaleza del hombre y su dignidad; fue él quien afirmó que persona *significat id quod est perfectissimum in tota natura* . No es verdad que la fe y la religión medieval vilipendiasen las dimensiones puramente humanas. Es cierto que no habían hecho del hombre un absoluto, porque la antropología medieval era teocéntrica y cristocéntrica. La grandeza del hombre derivaba de su obediencia a la verdad y al bien, a la ley natural establecida por Dios. La naturaleza era una cosa buena, pero la gracia la superaba y la realizaba más plenamente. En la Edad Media no se disminuían las virtudes y las facultades humanas, solo se las colocaba debajo y dentro de una economía que las trasciende.

El Renacimiento exalta al hombre, pero corre el riesgo de enfatizar demasiado su importancia, exagerar su autosuficiencia. Hay un Humanismo y un Renacimiento fuertemente cristianos que ahondan sus raíces en la Edad Media, basta con pensar en los frescos del Beato Angélico; pero también hay un Renacimiento fuertemente mundano y potencialmente inmanentista o panteísta, que casi pretende divinizar al hombre y a la naturaleza y que considera enajenante una verdad que no haya sido impuesta por el hombre. Este es el Renacimiento que abre el camino a la filosofía moderna.

La positiva adhesión a la dignidad de la persona humana en la Edad Media se ve también en la consideración en la cual se tenía a la mujer. El machismo social fue sobre todo obra de los siglos siguientes. En la Edad Media, las mujeres votaban en las asambleas comunales, ejercieron el poder como Eleonor de Aquitania o Blanca de Castilla, guiaron a sus naciones como Juana de Arco. En Reims, la reina de Francia se coronaba junto al rey y la primera disposición que eliminaba a la mujer del de-

recho de sucesión al trono fue de Felipe el Hermoso, por lo tanto al final de la Edad Media, ¿cuántas mujeres fueron proclamadas santas en la Edad Media y cuántas «Virgen con niño» hay pintadas en las catedrales? Muchas fueron también las mujeres de cultura, de la conocida Eloisa a la autora de la enciclopedia más difundida en la Eda Media o a la autora del primer tratado de pedagogía. Se tienen noticias de una monja que se convirtió en abadesa de un monasterio masculino. La lírica cortés y su «*dolce stil novo* » elaboraron poéticamente una sublime visión del universo femenino. En el París del siglo XIII se tiene noticia de muchísimas mujeres que ejercitaban los trabajos más variados, desde maestra a farmacéutica, desde copista a miniaturista.

Racionalidad y superstición

La racionalidad humana no fue oprimida en la Edad Media para aventajar a la superstición o la sugestión fantástica. Quien haya estudiado historia de la filosofía medieval no tiene dudas sobre esto. Solo con Occam se registra una notable reducción del espacio para la razón, pero estamos ya al final de la Edad Media. Tampoco se puede decir que fue un fenómeno medieval la caza de brujas, cuando se sabe que solo conocieron abusos semejantes los siglos siguientes. Los primeros procesos tuvieron lugar antes del siglo XIV y los casos más célebres de brujería tuvieron lugar en la corte de Luis XIV, en pleno siglo XVII.

Una valoración conclusiva

De todo lo que hemos dicho en defensa de la Edad Media resulta fiable la audaz tesis de Romano Guardini, con el cual concluimos también: «La antropología medieval, considerada en sus fundamentos y en su conjunto, es superior a la moderna. Su

doctrina de las costumbres y de la vida considera una mayor plenitud del ser y conduce a unas realizaciones más altas. Su teoría jurídica abraza y organiza la vida común, así como esta nos ha sido dada en el tiempo, y contiene importantes y fundamentales principios. Lo que le falta al pensador medieval es la voluntad de conocer la naturaleza con exactitud experimental. Pero él tiene también la posibilidad de una construcción intelectual que el individualismo moderno desconoce».

ÍNDICE